لخضر بولطيف

الفقه والتاريخ في الغرب الإسلامي

مقاربات منهجية



الفقه والتاريخ

فــي الغــرب الإســلامي

«مقاربات منهجية»

لخضر بولطيف

الفقه والتاريخ في الغرب الإسلامي

«مقاربات منهجية»

تصدير

أ.د. أبو القاسم سعد الله



للنشر والتوزيع

2013

الكتاب : الفقه والتاريخ

في الغرب الإسلامي «مقاربات منهجية»

تأليف : لخضر بولطيف

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة : 012/3529628

6 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : 25754123 (202) +

هاتف : 23953150 (202) +

الإخراج الداخلي : حسين جبيل

جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار

الطبعة الأولى : 2013

رقم الإيداع : 2013/3380

الترقيم الدولي : 978-977-499-103-5



إهداء

إلى أفنان..

وجيلها من الباحثين الواعدين..

الذين أرنـوا إليهم بعين الخيال..

قادمين من دروب شتى..

يحتدمون طموحًا.. يتدفقون حيوية..

لاستكمال المسار..

مسار المدرسة التاريخية الجزائرية..

أبو أفنان

تصدير

حين أهداني كتابه: «فقهاء المالكية» منذ عام ونصف، استلمته بيد الشكر دون أن أقرأ حيثياته، ولا عبارات الإهداء، لأننا كنا نحضُر مناسبة عامة فيها حركة وضجيج، فاكتفيت بقراءة العنوان ثم رفعت رأسي إلى صاحب الإهداء لأهنئه على صدور الكتاب؛ ظاناً أنه مثقف متقدم العمر، فإذا هو شاب لا يكاد يدخل حرم الكهولة، فقلت لنفسي إنه -إذن- كبعض الآخرين أصحاب الدعاوى العريضة الطموحين إلى طبع شهادة الماجستير في كتاب مهما كانت قيمته العلمية. ثم سلمت واحتملت الكتاب، وتوجهت وجهة أخرى.

وقد أتيحت لي فرصة التأمل في الكتاب ومحتوياته، ومنهج

صاحبه، ونوع تفكيره، فبدا لي كتابًا يعبّر عن ذهنية صافية، وقدرة عالية على علاج موضوع شائك؛ مثل العلاقة بين سلطة الموحدين وسلطة فقهاء المالكية، فقلت في نفسي: كيف استطاع شاب كمؤلفه أن يصنع كتابًا كالذي بين يدي، بينما أساتذة بلغوا شأوا عاليًا في العلم والتدريس لم ينتجوا مثله في رحلتهم عبر تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس. واعترفت أن الموضوع ليس سهلاً، وأنه عالج فيه مذاهب وأفكارًا ومناهج سادت المنطقة خلال عدة دول ومحطات إيديولوجية، في زمن انتقلت فيه المنطقة من حالة الركود الحضاري إلى حالة التخلف العقلي، والحالة الأخيرة هي التي ما زلنا نعيش في محنتها حسب بعض المنظرين (ابن نبي، مثلاً).

لكن الإجابة لم تطل، فبعد عام ونصف وصلتني رسالة تطلب مني تصدير كتاب باسم «الفقه والتاريخ...»، وكنت قد نسيت الربط بين المكونات الثلاثة: كتاب فقهاء المالكية، وكتاب المسارات،

والمؤلف. فقلت في نفسي لعل صاحب الطلب مؤلف من طينة الشباب الذين يتطلعون إلى نشر إنتاجهم في مناسبة وطنية - وما أكثرها- لا تراعي العلم وإنما التشجيع، وأن بعض أصحاب هذه الأعمال عادة يطلبون مني تصدير باكورة أعمالهم. وهكذا وجدتني قد ربطت بين الأستاذ بولطيف وجيله أكثر من ربطي بين بولطيف وإنتاجه. وقد ترددت -كعادتي- سيما والطلب جاءني وأنا أستعد للقيام برحلة علمية خارج الوطن، فكتبت لصاحب الطلب أشرح له وضعي، وأطلب منه تأجيل إرسال «الفقه والتاريخ في الغرب الإسلامي» إلى ما بعد رجوعي.

وجاءني الكتاب في الوقت المتفق عليه تقريبًا عن طريق الإيميل، فسحبت منه نسخة لقراءتها قبل الإقدام على التصدير، فوجدت فيه علمًا غزيرًا، وطاقة في البحث غير معتادة مع الأسماء الجديدة. فقلت في نفسي: لا بد قبل أن أكتب التصدير، وأرمي بالقارئ في متاهة يحاسبني عليها، أن أطلب من الأستاذ بولطيف أن يبعث لي بسيرته الذاتية، متوهمًا أنها ستساعدني على الحكم الموضوعي على الكتاب وصاحبه، وتكشف لي عن جوانب لا أعلمها عن المؤلف، فأمدني بها.

وحين قرأت رصيده في السيرة؛ ومنه أبحاث "الفقه والتاريخ"، وجدت العلاقة واضحة جلية. فالأستاذ لخضر بولطيف من مواليد 1970، قضى معظم سنوات عمره في التحصيل من مناهل فكرية عديدة، وأنه باحث مستهلك للعلم والكتب،

نشط في المشاركة بالمؤتمرات والرحــلات، وأنه يمتلك قدرة كبـيرة على التوثيق والتحليل والمنهجية، لا نجدها عند الكثيرين من جيلـه بالجامعات. ولكنه ليس من الجيل الـذي يعمـل كـل مـا في وسـعه للحصول على شهادة، ولو كانت عـلى حـساب التـضحية بالأمانـة والمنهجية، جيل يجد مع ذلك مؤطرين لا يأخذونهم بالجد والصرامة ليخرجوا منهم باحثين مؤهلين.

أما القارئ لكتاب الأستاذ بولطيف الجديد (عشرة أبحاث أو عشر مقالات، كما سماها) فسيجد فيه مواضيع مختلفة؛ يجمع بينها الحراك الفكري، ومنهجية البحث، سواء تعلق الأمر بمسيرة الفتح الإسلامي لبلاد المغرب والأندلس أو العلاقة بين حضارة الشام والأندلس، وهي الحضارة التي أينعت وشعّت على بلدان المغرب العربي أيضا. وليس هناك ضرورة لذكر عناوين المقالات العشر أو الأبحاث، فهي مذكورة في المقدمة كما هي مذكورة في الفهرس.

ليس لي ما تمنيته على صاحب "المسارات" إلا التخفيف من طول العنوان، وإعادة النظر كرتين في نسبة القول "بالرأي" لعلماء المرابطين، وفي إطلاق وصف "حضارية" للمسارات، لأنها قد تكون نشازًا في المرحلة التي عالج فيها أكثر من بحث، وهي المرحلة التي توصف عادة بأنها مرحلة تخلّف. وإذا كان هناك ما يشير إلى حضارة أو تطوّر حضاري، ففي الإطار العام للحضارة الإسلامية التي كانت تعاني أيضا من التخلف.

إن الأبحاث التي ضمها "الفقه والتاريخ"، تتميز بالتوثيق

الغني، والأسلوب الجزل، والبيان الرفيع، واللغة الواضحة التي لم نعد نقرأها أو نكتب بها في رحاب الجامعات، حيث يكتفي الكاتب في الأدب والعلوم الإنسانية بتوصيل فكرته بلغة مدرسية ساذجة، فيها نقص التكون، والتأثر بالترجمات، ولغة الإنترنت. "والشيء إذا جاء من معدنه لا يستغرب"؛ فالأستاذ بولطيف من بسكرة التي عرفت في الجزائر بأنها عرين الثقافة العربية، حافظة لأساليبها منذ استوطنها بنو هلال، كما أن المؤلف نتاج البيئة التي تضمخت بدماء الفاتح العظيم الشهيد عقبة بن نافع وبضع عشرات أو مئات من أصحابه.

لا أكتم القارئ حين أصرح له بأنني قلّما صدرت كتابًا مثل كتاب "الفقه والتاريخ"؛ الذي جمع بين دقة المنهج، وعمق التحليل، وقوة اللغة، وجمال الأسلوب، والقدرة على التوثيق، وهل في ذلك مفاجأة إذا أضفنا أن بسكرة كانت أيضًا موطنًا لابن خلدون بعض الوقت؟

أ.د/ أبو القاسم سعد الله

دالي إبراهيم، 16 أغسطس، 2012

مقدمة

يضم هذا الكتاب بين دفتيه عشر مقالات، هي حصاد مشاركات ومساهمات، ضمن فعاليات ندوات ومؤتمرات علمية، انعقدت خلال بضع سنوات خلت (2006-2011)، في عدد من الأقطار العربية؛ مشرقا ومغربا.

وإذا كان بعضها قد صدر طيّ مجاميع الأعمال المنشورة لتلك المواعيد العلمية، أو وجد سبيله إلى صفحات مجلات علمية محكّمة، فإن بعضها الآخر ما لبث يراوح أوراقه، يتشوّف لأن تُتاح له فرصة سانحة.

ولم يكن خطر لي أن أعمد إلى جمع هذه المقالات في كتاب، رغم إيماني بأهمية جمع المفترق، ونظم المنفرط، إلا لاعتبارين وجيهين:

1 - تطلعي إلى الإسهام في إثراء المدوّنة التاريخية في بلادنا، التي

لطالما أُنحي باللائمة على ذويها من أولي النُّهى وحملة الأقلام، لتقصيرهم بهذا الشأن، حتى لكاد أن يضحى تاريخ الجزائر صفحة منتزعة من ديوان التاريخ، ونتاج مؤرخيها سِفْرًا عزيزًا، تهفو إليه الأفئدة، ولا تطاله الأيدي.

2- ما عاينته من تداول تلامذتي من طلبة الدراسات العليا لهذه المقالات، وقد ألْفوا فيها أنموذجًا تطبيقيًا لإعمال آليات المنهج التاريخي؛ من رصد واستقراء، ونقد وتمحيص، ووصف ومقارنة، وتحليل وتعليل، وتخريج واستنباط، مما كان يعنيهم الدُّربة عليه، والتمرّس به في أبحاثهم ومذكراتهم.

أما موضوعات المقالات فهي وإن بدت غير ذات صلة ماسّة ببعضها البعض، إلا أنها تلتقي على صعيد المواءمة بين إيراد الخبر

وإعمال النظر، بصدد تتبع مسارات حضارية في تاريخ الغرب الإسلامي؛ معرفة، ومنهجًا، ورؤية.

ففيما أعيد النظر - درْج المقالة الأولى- في معادلة الإنسان والمكان في الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، عبر تسليط الأضواء على مرحلة مُعْتمة من حياة القائد الفاتح عقبة بن نافع الفهري، وهي مرحلة الرباط التي استغرقت نحو ربع قرن من حياته، والتي كان لها بالغ الأثر على مستقبل الإسلام في شمال إفريقيا، فإن المقالة الثانية أفسحت لنا المجال لمساءلة المعطيات المصدرية المتاحة حول الحضور المبكر لمذهب الإمام الأوْزاعي مشرقًا ومغربًا، ثم انكفائه وتراجعه أمام مذهبيات مزاحمة، وهي من المنعطفات التي كان لخصوصيات المكان، ومتغيرات الزمان، القول الفصل في رسم خطوطها.

وفي حين تتناول المقالة الثالثة جدل الفقه والتاريخ في تراث عبد الملك بن حبيب الأندلسي، فاحصة عن الأثر المحتمل للفقيه في نتاج المؤرخ، والأثر المحتمل للمؤرخ في نتاج الفقيه، في سياق نمط من المعرفة الموسوعية التي اتّسم بها عطاء علمائنا في العصر الوسيط، فإن المقالة الرابعة آثرت إجلاء جانب من المشهد الثقافي في حاضرة تلمسان، ممثّلاً في شخص الفقيه محمد بن سليمان اليفرني الندرومي، الذي تؤشّر حياته على مدى الحضور العلمي كما النفوذ السياسي الذي تمتع به فقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، وما كان لذلك من انعكاس على السّجال العلمي والحراك السياسي.

أما المقالة الخامسة فعمدت إلى الاقتراب من إحدى مناطق

النفوذ المالكي المتاخمة لخطة القضاء؛ ألا وهي خطة التوثيق، والتي بلغت شأوًا بعيدًا، أهّلها للاضطلاع بدور كبير في تطور المؤسسة القضائية، كرافد لها في ضبط شؤون العلاقات الأسرية، وتنظيم سَيْر الممارسات الاجتماعية. ولم تبعد المقالة السادسة عن هذا المقصد حينما تصدت لبحث محنة المالكية على عصر الموحدين، وما صار شبه مسلّم به لدى البعض قديمًا وحديثًا، من أن الموحدين استهدفوا مصادرة المرجعية المالكية، لصالح مرجعية بديلة هي الظاهرية، وقد سمحت لنا إفادات جديدة بإنجاز قراءة مختلفة لحادثة إحراق كتب الرأي المالكية.

المقالة السابعة عكست اهتمامًا خاصًا - وإن بصورة مختزلة- بحقل تاريخ الأفكار والذهنيات، من خلال محاولة رصد ملامح المنظومة القيمية للمجتمع القلعي الحمّادي، على مستوى منطلقات الفكر وأنماط السلوك، لكن وفق مقاربة نأت بنفسها عن إسار الرؤية المادية الضيقة إلى رحاب الرؤية المعيارية الفسيحة، وهو ما يتجلى - أيضًا- على نحو ملحوظ في المقالة الثامنة، التي خصّت صلة الأندلسيين بالثقافة المشرقية الشامية عبر أطوار متعاقبة، أبانت بطلان دعوى القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب، كما نبهت على مدى تداخل الحدود بين عالمية الثقافة وقطرية الانتماء.

وإذا كانت المقالات الثماني السابقة عالجت معرفيًا قضاياها المذكورة، بما لم يفصح بشكل مباشر عن الرؤية الإطار التي يستند إليها المؤلف في توظيف أدوات المنهج التاريخي، فإن المقالة التاسعة

جاءت مسكونة بهذا الهاجس، لمّا شغلت بتحري الأبعاد المعرفية والمنهجية لبرامج تدريس التاريخ في الجامعة الجزائرية، مشخّصة الواقع، مناقشة البدائل، بينما كُرّست المقالة العاشرة لتقويم رصيد الكتابة التاريخية في الجزائر المستقلة، منهجًا ورؤية، لغة ومضمونًا، هيكلاً وفاعلية، بما يُتيح اختبار مشروعية القول بإمكان قيام مدرسة تاريخية جزائرية من عدمه.

وبعد، ومهما قد تتباين التقديرات بشأن جدوى هذه المقاربات، فهي في المحصلة، لا تعدو كونها خطوة متواضعة على درب البحث العلمي، ينشد صاحبها ضبط معالم مساره، صوب آفاق تتماهى فيها وظيفة الأستاذ المدرّس، ورسالة الباحث المؤرّخ.

لخضر بولطيف

بسكرة، يوم: 31/ 12/ 2011

1

معادلة الإنسان والمكان في الفتح الإسلامي لبلاد المغرب من خلال مسيرة القائد عقبة بن نافع الفهري(*)

(*) بحث قدّم في المؤتمر الدولي حول: «القائد الفاتح عقبة بن نافع الفهري»، المنعقد ببسكرة، بتاريخ: 11 – 13/ 12/ 2006

تحضر البادية المغربية والأندلسية في الأسطوغرافيا بصورة لا تناسب ما قامت به من أدوار في البنية الاقتصادية والاجتماعية للمغرب والأندلس خلال كتب الشيخ مبارك الميلي- رحمه الله- منذ نحو ثمانية عقود من الزمن: "وإن عقبة بن نافع لجدير بأن يخص بالتأليف؛ فإنه من أعظم أبطال التاريخ... وإن من نظر إلى إبْعاده في الغزو، وانتصاره على العدو، مع تماثل السلاح، وفقد وسائل النقل والاطلاع؛ من نظر إلى ذلك مع تلك الحال، أكْبر عقبة أيما إكبار، وأكبر تغافلنا عن تاريخ عظمائنا، الأمر الذي جرّأ كثيرًا من خونة التاريخ أو الجاهلين به، المتطفلين عليه، على تشويه ماضينا، ودوس حاضرنا"[1].

---

(1) تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ط03، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989، 2/ 28.

وإذا كان هذا التقرير يعكس - فيما يعكسه- فداحة الإعراض عن إحياء سير أعلام الأمة، وأفذاذ رجالها، فإن الإقبال - أيضًا- على التأريخ لشخصيات تركت أثرًا بالغًا في مسيرة وطننا وأمتنا، لا يخلو هو الآخر من محاذير لا ينبغي إغفالها. ومن ذلك "الصورة النمطية" التي أسهمت العديد من الكتابات في تشكيلها على مستوى المخيال الشعبي عن شخصية الفاتح عقبة بن نافع؛ لما جرى تقديمه على أنه ذلك "الفارس المغوار، الذي لا ينفك عن مقبض سيفه، وصهوة جواده".

وكنماذج عن تلك الكتابات، يكفي أن نستعرض ما ذهب إليه الأستاذ موسى لقبال[1] من أن عقبة كان من الذين "اصطنعوا

(1) عقبة بن نافع -سلسلة شخصيات لها تاريخ-، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989، ص45.

الشدة والعنف"، ولو أنه برّر ذلك أنه كان بدافع "الحماس الملتهب للإسلام". وهو المبرر نفسه الذي التمسه الأستاذ أحمد مختار العبادي[1] لما عدّ عقبة "رجلاً عنيفًا متشبعًا بذلك الحماس الصوفي الذي يدفعه إلى التماس الشهادة، وبيع نفسه من الله". وهو ما لا يبتعد - أيضًا- عما قرره الأستاذ سعد زغلول عبد الحميد[2] من أن عقبة كان "عسكريًا عنيفًا في سياسته".

ومرجع هذه الآراء الانطباعية -فيما نرى- التركيز على جانب واحد من صورة "القائد الفاتح"، وهو الجانب الأكثر حضورًا في المصادر التاريخية، وتلخصه رواية ابن الأثير: "ووضع (أي عقبة) السيف في أهل البلاد، لأنهم كانوا إذا دخل إليهم أمير أطاعوا، وأظهر بعضهم الإسلام، فإذا عاد الأمير عنهم نكثوا، وارتد من أسلم"[3].

ومن هنا تتجلى أهمية تناول أو تسليط الضوء على القسم المغيب من حياة "القائد المرابط" عقبة بن نافع الفهري.

01- غموض وإشكالات:

إذا تجاوزنا الإشكالات المتصلة بسن عقبة في مطلع التحاقه

(1) **في تاريخ المغرب والأندلس**، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 2001، ص42.

(2) **تاريخ المغرب العربي**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2003، 1/ 191.

(3) **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط03، بيروت: دار الكتاب العربي، 2001، 3/ 63.

بالجبهة الإفريقية[1]، وتجاوزنا - كذلك- الخلط القائم لدى عدد

---

(1) يجمع كل من ابن عبد البر، وابن الأثير، وابن حجر، على أن عقبة بن نافع "ولد على عهد رسول الله ﷺ"، وإلى ذلك مال الذهبي في قوله عنه إنه "ممن أدرك زمن النبوة". وفي حين ينفرد ابن عِذاري -وعنه فيما يبدو يحيى بن خلدون- برواية تفيد أن عقبة ولد قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بسنة واحدة، أي في حدود السنة 09هـ/ 630م، بينما ذهب الباجي -وعنه فيما يبدو الزركلي- إلى أنه ولد قبل هجرته صلى الله عليه وسلم بسنة، وليس قبل وفاته. وتبعًا للرواية الأولى يكون سن عقبة حينما شارك في فتح مصر لا يتجاوز الثانية عشر، وهو ما لا يتناسب وحجم المسؤوليات التي أسندت إليه، مما يجعلنا نرجح الأخذ بالرواية الثانية، وخاصة أنها تعتضد من وجه برواية الزبير بن بكار -فيما ينقله عنه ابن حجر- من أن والد عقبة يكون قد توفي قبيل الفتح. يراجع ابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، 3/ 185؛ وابن الأثير: **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط01، بيروت: دار المعرفة، 1997، 3/ 263؛ وابن حجر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، ط01، القاهرة: مطبعة السعادة، 1910، 3/ 80؛ والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، نشر بعناية: محمد بن عيادي بن عبد الحليم، ط01، القاهرة: مكتبة الصفا، 2003، 3/ 630؛ وابن عذاري: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق: كولان وليفي بروفنسال، ط03، بيروت: دار الثقافة، 1983، 1/ 19؛ ويحيى بن خلدون: **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، الجزائر: المكتبة الوطنية، 1980، 1/ 165؛ والباجي: **الخلاصة النقية في أمراء إفريقية**، تونس: مطبعة بيكار، 1905، ص05؛ والزركلي: **الأعلام**، ط09، بيروت: دار العلم للملايين، 1990، 4/ 241.

من المؤرخين القدامى[1] - ومن تابعهم في ذلك من الباحثين المعاصـــرين[2]- بين شخص عقبة بن نافع وسميّه عقبة بن

(1) تنسب بعض أعمال عقبة بن عامر إلى عقبة بن نافع، أو العكس، ومن ذلك ما ذهب إليه عدد من المؤرخين المشارقة؛ من بينهم الطبري، وابن الأثير، وابن تغري بردي، من أن عقبة بن نافع غزا بأهل مصر في البحر شتاء سنة 49هـ/ 669م. أما من المغاربة فقد ردد ابن عذاري الرواية المشرقية سالفة الذكر، بينما نسجل أن المالكي تعقب أبا العرب -الذي يروي عن الليث بن سعد قوله: بلغني أن عقبة بن عامر غزا إفريقية قبل عقبة بن نافع- بقوله: "ولا يوجد في شيء من مغازي إفريقية أن عقبة بن عامر غزا إفريقية ولا ولّي عليها". يراجع الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987، 3/ 206؛ وابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، 3/ 56؛ وابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.، 1/ 138؛ وابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 19؛ وأبو العرب: **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط02، تونس: الدار التونسية للنشر - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص58؛ والمالكي: **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تحقيق: بشير البكوش، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، 1/ 98.

(2) وقع ذلك للسيد عبد العزيز سالم في كتابه: **تاريخ المغرب الكبير -العصر الإسلامي-**، بيروت: دار النهضة العربية، 1981، ص197؛ ومحمود شيت خطاب في كتابه: **قادة فتح المغرب العربي**، ط07، بيروت: دار الفكر، 1984، 1/ 96. عدا أن أولهما يسوق ما أوردته الرواية المشرقية المتقدمة، ثم يعلق قائلاً: "وليس لدينا أية تفصيلات تاريخية أخرى عن ذلك".

عامر[1]؛ بل -وأحيانا- بينه وبين أخيه عبد الله[2]، أو أبيه نافع[3]، فإنه - مع ذلك- يظل الغموض يلف مرحلة هامة من حياة القائد عقبة، والتي تمتد من أعقاب فتح برقة، إلى تعيينه واليًا على إفريقية، فلا تسهب المصادر حولها شأن المرحلة التالية، كما أن اضطراب الروايات التاريخية، وامتزاجها بركام من الأساطير الشعبية[4]،

---

(1) عقبة بن عامر الجهني صحابي شهير، انحاز إلى جانب معاوية في نزاعه مع علي، وقد كافأه بإسناد ولاية مصر إليه ما بين سنتي 44-47هـ/ 664-667م، ثم عُزل بمسلمة بن مخلد. لكنه أُبقي على قيادة الأسطول البحري. ترجم له ابن عبد البر في **الاستيعاب**، 3/ 183؛ وابن الأثير في **أسد الغابة**، 3/ 259-260؛ والذهبي في **سير أعلام النبلاء**، 3/ 231-232.

(2) يفهم من رواية ابن الأثير -ولعلها نفسها التي يعتمدها ابن أبي دينار- رغم ما يكتنفها من إيجاز وغموض يثيران الشك حول أصالتها، أن عبد الله بن نافع يكون قد تولى قيادة القوات المرابطة بإفريقية بعد سنة 27هـ/ 648م، إلا أننا نتساءل فيما إذا لم يكن ممكنا صرف النص إلى عقبة بحكم استمراره حينذاك مرابطا ببرقة. يراجع ابن الأثير: **الكامل**، 2/ 466؛ وابن أبي دينار: **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، ط03، بيروت: دار المسيرة، 1993، ص38-39.

(3) اختلطت شخصية نافع -إن تأكد حضوره في فتح مصر- بشخصية ولده عقبة في كثير من روايات ابن عبد الحكم، ولا يسعنا الجزم فيما إذا كان ذلك منه أو من صنيع النسّاخ الذين تداولوا على الكتاب.

(4) آل رهان كثير من الباحثين على كتاب فتوح إفريقية للواقدي [تونس: مكتبة المنار، 1966] -كأقدم وثيقة تاريخية تستمد منها جل المصادر المعنية بفتح بلاد المغرب- إلى خيبة مريرة، إذ تبين أن الكتاب المطبوع منحول على الواقدي، وهو يتناول الحوادث بأسلوب قصصي لا يتفق =

تأدّى - في غير قليل من الحالات- إلى تشابك الوقائع والأحداث، مما يجعل الظفر بالحقيقة صعب المنال.

ولذلك سنحاول - فيما يلي- أن نلملم شتات الإفادات المتناثرة في ثنايا المصادر، ونفحص عن مختلف الروايات المتسقة أو المتضاربة، عسى أن نعيد الالتئام إلى النسق التاريخي، الذي اكتنف ما لا يقل عن ربع القرن من حياة القائد الفاتح المرابط عقبة بن نافع.

02- عقبة القائد الفاتح:

اقترن ظهور عقبة بن نافع على مسرح الأحداث، بمشاركته اء قريبه عمرو بن العاص في فتح مصر سنة 21هـ/ 642م، إذ تتضافر الروايات التاريخية على أن عقبة "شهد فتح مصر واختلط بها"[1]، كما نجد أن اسمه قد تردد في أحداث النوبة في السنة نفسها[2]، إذ أرسله عمرو بن العاص على رأس حملة عسكرية لإخضاع حركة مناوئة للنفوذ الإسلامي، فسار عقبة حتى بلغ

= مع حقائق التاريخ، ولعله أضحى من المسلّم به أن مؤلِّفه كاتب متأخر يدعى علاء الدين مغلطاي بن قليج الإفريقي، بحسب ما تدل عليه نسخ مخطوطة من الكتاب بالخزانة الملكية بالمغرب. يراجع محمد عبد الله عنان: **فهارس الخزانة الملكية -المجلد الأول: فهرس قسم التاريخ وكتب الرحلات-**، الرباط: منشورات الخزانة الملكية، 1980، 1/ 371-372.

(1) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، 3/ 630؛ وابن حجر: **الإصابة**، 3/ 80.

(2) **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: دار صادر، 1987، 2/ 156.

النوبة، إلا أنه لقي من أهلها "قتالاً شديدًا"[1]، ولما لم يسعه حسم المواجهة لصالحه، آثر -فيما يبدو- موادعتهم، وانصرف عائدًا إلى مقر القيادة في مصر.

ثم ما فتئ اسم عقبة يتأكد حضوره منذ السنة الموالية ، لما التفت عمرو بن العاص إلى الجبهة الغربية؛ برقة وما والاها[2]، سعيًا منه لتأمين حدود مصر، ودرء أي خطر محتمل من قبل الروم البيزنطيين. ويبدو أن المهمة التي اضطلع بها عقبة بن نافع - بهذا الصدد- كانت ذات طبيعة استطلاعية، على الرغم مما قد توحي به عبارة ابن عذاري من أن عمرو وجّه عقبة "إلى لوبية وإفريقية، فافتتحهما"[3]، إذ أن مختلف المصادر التي أرخت للفتح[4]، تنص

---

(1) الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان [حوادث ووفيات: 61-80هـ]**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط01، بيروت: دار الكتاب العربي، 1990، ص189.

(2) مع أن برقة وطرابلس كانتا تعتبران من الناحية الجغرافية امتدادًا لمصر، إلا أنهما كانتا من الناحية الإدارية في حال انقطاع عن مصر وإفريقية، على وجه قريب جدا من الاستقلال. حسين مؤنس: **فتح العرب للمغرب**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.، ص50؛ وسعد زغلول عبد الحميد: **تاريخ المغرب العربي**، 1/ 137.

(3) ابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 08. ويعتقد بعض الباحثين أن كلمتي "لوبية" و"إفريقية" لا تستقيمان، ويقترح تغييرهما - لتتناسبا مع السياق- إلى "لوبية" و"مراقية". يراجع سعد زغلول عبد الحميد: **تاريخ المغرب العربي**، 1/ 142؛ هامش 19.

(4) ابن عبد الحكم: **فتوح إفريقية والأندلس**، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، =

على أن الذي باشر فتح برقة إنما كان عمرو بن العاص، والذي لا شك أنه استفاد من المعطيات الميدانية التي عاد بها إليه عقبة، والتي كانت - في مجملها- مشجعة على المضي في فتح هذه الجبهة الجديدة.

وحيث أن عمرو بن العاص قد سيّر حملة قادها بنفسه، استهدفت الأقاليم الشمالية من برقة، فإنه قد احتاط بإرسال حملة موازية صوب الواحات الداخلية، التي ربما شكلت نقاط مقاومة محلية، تهدد خط رجعة الجيش الفاتح.

ونقف على خبر هذا البعث في قول ابن الحكم: "ووجّه عمرو بن العاص عقبة بن نافع حتى بلغ زويلة"(1)، غير أن عقبة لم يواجه - فيما يبدو- أي مقاومة تذكر، وتمكن من إخضاع المنطقة ما بين برقة وزويلة، التي صارت بحسب المصادر "سلَمًا"(2)، وفي رواية "صلْحا"(3) للمسلمين. وهو - أيضًا- ما تعكسه رسالة عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب، والتي ملخصها - فيما يرِد عند البلاذري-:

= بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1964، ص29؛ والبلاذري: **فتوح البلدان**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956، 1/ 264؛ والطبري: **تاريخ الأمم**، 2/ 534.

(1) **فتوح إفريقية**، ص30.

(2) الطبري: **تاريخ الأمم**، 2/ 534؛ وابن كثير: **البداية والنهاية**، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط01، بيروت: مكتبة المعارف، 1992، 7/ 112.

(3) ابن حبان: **كتاب الثقات**، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، ط01، دمشق: دار الفكر، 1975، 2/ 235.

«أنه ولّى عقبة بن نافع الفهري المغرب، فبلغ زويلة، وأن من بين زويلة وبرقة سلَم كلهم، حسنة طاعتهم، قد أدى مسلمهم الصدقة، وأقر معاهدهم بالجزية، وأنه قد وضع على أهل زويلة ومن بينه وبينها، ما رأى أنهم يطيقونه. وأمر عماله جميعًا أن يأخذوا الصدقة من الأغنياء فيردوها في الفقراء، ويأخذوا الجزية من الذمّة فتحمل إليه بمصر، وأن يؤخذ من أرض المسلمين العُشر ونصف العشر، ومن أهل الصلح صلحهم»(1).

عدا أن من الباحثين من يرى أن مثل هذه الإجراءات التنظيمية، إنما يكون جرى إقرارها في وقت متأخر، يسوغ معه الحديث عن "مسلمة" و"معاهِدة"، إذ يبعد أن يكون البربر قد أقبلوا على الإسلام لأول وهلة إقبالاً "يستدعي تنظيم أمورهم، وإقامة العمال، وجباية الصدقات"(2). ومن ثم يُخشى أن يكون ما ساقه الرواة من أخبار بشأن بعث زويلة، قد اختلط بأخبار غيره من بعوث عقبة الموالية في المنطقة، ويُعتقد لذلك أن عقبة لم يقم - في هذه المرحلة المبكرة- بأكثر "من الوصول إلى فزّان وزويلة، والاستيثاق من طاعة أهلها أو حيادهم، ثم العودة على عجل مطمئنًا إلى أن ما بين برقة وزويلة صار للمسلمين"(3).

---

(1) البلاذري: فتوح البلدان، 1/ 265.

(2) حسين مؤنس: فتح العرب للمغرب، ص134.

(3) المرجع السابق، ص60.

03- عقبة القائد المرابط:

تبدأ مرحلة الرباط في حياة عقبة بن نافع، منذ أن خلّفه عمرو بن العاص ببرقة، عقب انصرافه إلى مصر أواخر سنة 23هـ/ 644م، لما لم يوفق في استصدار إذن الخليفة عمر بن الخطاب بمتابعة الفتح غربا[1]، وتستمر هذه المرحلة إلى حدود سنة 50هـ/ 670م، لما جرى تعيين عقبة على رأس ولاية إفريقية.

أ- أطوار مرحلة الرباط:

عاصرت هذه المرحلة المديدة من حياة عقبة، والتي يكاد يكتنفها الغموض والالتباس، عهود ثلاثة من الخلفاء: عثمان وعلي من الخلفاء الراشدين؛ ومعاوية من الخلفاء الأمويين، وقد تأكد حضور عقبة مرابطًا خلال مختلف هذه العهود والأطوار.

- **الطور الأول: عهد الخلافة الراشدة**

يغلب على الظن - تبعًا لما لدينا من قرائن ومؤشرات - أن عقبة بن نافع لبث ببرقة، متخذًا من "سرت" قاعدة لقواته، ومنطلقًا لهجماته، التي استهدفت منطقة الواحات الداخلية، ما يفسر بقاء برقة على طاعتها وولائها للمسلمين، منذ فتحت على عهد عمرو بن العاص، وإلى تنصيب خلفه - على ولاية مصر - عبد الله بن سعد بن أبي سرح سنة 25هـ/ 646م.

(1) تاريخ اليعقوبي، 2/ 156.

وكان أول ما بادر إليه الوالي الجديد إرسال البعوث والسرايا، تُغير على أطراف إفريقية، فتعود بالأسلاب والغنائم[1]. وليس ثمة ما يبعث على الشك في أن عقبة لم يتأخر عن دعم طلائع الفتح، وإمدادها بما توفر لديه من معلومات وخبرات.

ثم إن عبد الله بن سعد استشار الخليفة عثمان بن عفان في غزو إفريقية، فأذن له، وأمدّه بجيش انخرط فيه عدد من وجوه الصحابة[2]، ولا عبرة لما ينقله النويري[3] من أن عقبة كان ممن خرج ضمن هذا الجيش من المدينة، إذ يسعنا أن نتأكد من مصادر آخَر[4]، أن الأمر يتعلق بأخي عقبة عبد الله بن نافع. كما ليس صحيحا ما أفاده النويري -بعدئذ- من أن ابن أبي سرح لما همّ بالخروج إلى إفريقية سنة 27هـ/ 649م "استخلف على مصر عقبة بن نافع"[5]، إنما المستخلف -حسب روايات موثوقة- هو عقبة بن عامر الجهني[6]. ولعل ما يعضد ذلك رواية ابن الأثير التي تصرح

---

(1) ابن عبد الحكم: **فتوح إفريقية**، ص34؛ وابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 09.

(2) أبو العرب: **طبقات علماء إفريقية**، ص68-70؛ والمالكي: **رياض النفوس**، 1/ 15-16.

(3) **نهاية الأرب**، 22/ 177.

(4) ابن الأثير: **الكامل**، 2/ 462؛ وابن أبي دينار: **المؤنس**، ص38.

(5) **نهاية الأرب في فنون الأدب**، الجزء 22، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد؛ نشره بعنوان: تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985، 22/ 178.

(6) أبو العرب: **طبقات علماء إفريقية**، ص70؛ والكندي: **الولاة والقضاة**، نشر: رفن كست، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1908، ص13-14.

بأن جيش الفتح لما بلغ برقة "لقيهم عقبة بن نافع فيمن معه من المسلمين، وكانوا بها"[1].

لكن آراء الباحثين تختلف بعد حصول هذا اللقاء في برقة، فيما إذا كان عقبة قد انضم إلى جيش الفتح وسار معه، أم ظل مرابطًا بقاعدته، إذ أن عبارة ابن الأثير المتممة للسابقة "وساروا إلى طرابلس الغرب"[2]، موهمة تحتمل الأمرين معًا.

ففيما يذهب البعض إلى أن يكون عبد الله بن سعد قد خلفه على برقة، وتوجه هو إلى إفريقية، لأننا لا نجد لعقبة ذكرًا في أحداث هذه الحملة، و"لو أنه اشترك فيها، لكان له دور لا يغفل ذكره"[3]، أو أن عقبة يكون "آثر البقاء في برقة، ليراقب أهالي هذه البلاد، ويؤمن مؤخرة جيش المسلمين من أي هجوم يقوم به الروم أو الأفارقة"[4]. بينما لا يرى آخرون مانعًا من أن يكون عقبة وأصحابه قد انضموا إلى جيش أمير مصر، مع أنهم لا يجزمون بطبيعة "الدور الذي قام به في تلك الغزوة"[5].

على أننا نميل إلى ترجيح الرأي الأول لاعتبارات إستراتيجية

---

(1) ابن الأثير: **الكامل**، 2/ 463.

(2) المصدر السابق، 2/ 463.

(3) حسين مؤنس: **فتح العرب للمغرب**، ص130.

(4) السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ المغرب الكبير**، ص192.

(5) سعد زغلول عبد الحميد: **تاريخ المغرب العربي**، 1/ 184؛ وأحمد مختار العبادي: **في تاريخ المغرب والأندلس**، ص41.

غير خافية، إذ أن توغل جيش الفتح غربًا، كان يستدعي - بالضرورة- تأمين خط العودة، على غرار صنيع عمرو بن العاص في حملته الأولى.

عدا أن هذا الترجيح يعكّر عليه رواية ابن حجر[1]، التي يسندها إلى ابن لَهِيعة، والتي تفيد أن عبد الله بن سعد بعث - من موقع معركة سبيطلة- عقبة بن نافع بخبر الفتح إلى الخليفة عثمان، وهي الرواية نفسها التي يسوقها ابن عبد الحكم[2]، إلا أنه يردفها بقوله: "ويقال بل [بعث] عبد الله بن الزبير، وذلك أصح". ولابد أن وصول ابن الزبير بخبر الفتح إلى المدينة أمر لا يرقى إليه الشك، بحكم ما تمدنا به المصادر من تفاصيل حوله[3]، أما ما يتشبث به بعض الباحثين[4] من أن عقبة بن نافع رافق عبد الله بن الزبير في هذه المهمة، فلا يبدو سوى محاولة للتوفيق بين الروايتين المتقدمتين.

كما أن ما يتبناه البعض الآخر[5]، من أن عقبة بن نافع يكون قد رافق ابن أبي سرح إلى مصر، بعد أوبة هذا الأخير من غزوته، أمر لا نجد له سندًا في أي من مصادرنا المعروفة. وفيما إذا كان والي مصر

---

(1) **الإصابة**، 3/ 80.

(2) **فتوح إفريقية**، ص40.

(3) ابن عبد الحكم: **فتوح إفريقية**، ص40-42؛ والمالكي: **رياض النفوس**، 1/ 24-27.

(4) موسى لقبال: **عقبة بن نافع**، ص25.

(5) حسين مؤنس: **فتح العرب للمغرب**، ص130؛ والسيد عبد العزيز سالم: **تاريخ المغرب الكبير**، ص181.

قد استخلف عقبة أو غيره على إفريقية، افتراض ينفيه قول البلاذري: "لما صالح عبد الله بن سعد بطْريق إفريقية، رجع إلى مصر، ولم يولّ على إفريقية أحدًا، ولم يكن لها يومئذ قيروان، ولا مصر جامع"[1]، لكن من المؤكد أن عقبة ظل بعد هذه الحملة معنيًا برباط برقة، التي كانت معدودة - آنذاك- من حيّز مصر، لا إفريقية.

ثم ما فتئ أن ألقت فتنة مقتل ثالث الخلفاء الراشدين بظلالها على حركة الفتح الإسلامي. وفي غياب نصوص صريحة تعوزنا المعطيات الكافية، عن موقع عقبة من الأحداث الجِسام التي شهدتها دولة الإسلام ما بين سنتي 35-41هـ/ 656-661م.

وفيما لا يتردد بعض الباحثين[2] - ولو على سبيل الحدس والتخمين- في الجزم بملازمة عقبة قاعدته ببرقة، وتنزهه عن الخوض في الفتنة القائمة، فإن باحثين آخرين[3] يجعلونه مقيمًا بمصر، لكنهم يختلفون - أيضًا- فيما إذا كان اعتزل الحياة السياسية، أم أنه شارك رجالات بني أمية في "كفاح أنصار علي".

(1) فتوح البلدان، 1/ 268.

(2) سعد زغلول عبد الحميد: **تاريخ المغرب العربي**، 1/ 184-185؛ ومحمود شيت خطاب: **قادة فتح المغرب العربي**، 1/ 97، 113؛ وموسى لقبال: **عقبة بن نافع**، ص26-27.

(3) حسين مؤنس: **فتح العرب للمغرب**، ص130-131؛ والسيد عبد العزيز سالم: **تاريخ المغرب الكبير**، ص192؛ ومحمد قجة: **معارك عقبة في المغرب**، ط01، دمشق: دار الحوار، 1984، ص38.

على أننا لا نقف فيما تتيحه لنا المصادر[1] من معلومات خبرية شحيحة، حول تحركات مختلف الفرقاء السياسيين بمصر زمن الفتنة، ما يومئ إلى وجود عقبة بن نافع بها، أو أنه شارك في الصراع الذي كان محتدمًا بها، عدا إشارة مبهمة انفرد بها كل من الكندي وابن تغري بردي[2]، تفيد أن معاوية بن حُدَيْج في قيامه مع العثمانية المطالبة بدم عثمان، خرج إلى الصعيد، ثم مضى حتى بلغ "برقة"، فمكث بها مدة، ثم رجع إلى الإسكندرية. فهل يكون وصوله إلى برقة من أجل التنسيق مع عقبة، الذي تدل تطورات الأحداث التالية على أن هواه كان أمويًا، بحكم الصلة الوثيقة التي تربطه بعمرو بن العاص، الذي سرعان ما آلت إليه ولاية مصر، ولو أن هذا الهوى تشي به القرائن، دون أن تؤكده الوقائع.

- **الطور الثاني: عهد الخلافة الأموية**

حينما تبوأ عمرو بن العاص منصبه - مجددًا- على رأس ولاية مصر، استأنف اهتمامه بالجبهة المغربية، فعادت البعوث سيرتها الأولى، غير أنها بدت - في نظر البعض[3]- مجرد عمليات استطلاعية أو حملات وقائية، شنت ضد قبائل البربر المذبذبة في الولاء لحكم المسلمين.

---

(1) الكندي: **الولاة والقضاة**، ص14-31؛ وابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**، 1/ 94-113.

(2) المصدران السابقان - على الترتيب-: ص18-19؛ و1/ 94.

(3) عبد الفتاح مقلد الغنيمي: **موسوعة المغرب العربي**، ط01، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1994، 1/ 70.

وكانت أهم البعوث تلك التي قادها عقبة خلال سنوات 41هـ/ 661م، و42هـ/ 662م، و43هـ/ 663م، وهو ما أجمله الدباغ[1] في قوله: "وكان دخوله إفريقية ثلاث مرات؛ الأولى سنة 41هـ، فأقام بها ثلاث سنين". ويأتي ذكر هذه البعوث مفصلاً في عدد من المصادر التي تتفق على أن عقبة قصد سنة 41هـ/ 661م "لوبية ومراقية"[2]، وفي رواية "لواتة ومزاتة"[3]، فتمكن من إخضاعهم، وكان شريك بن سُمَيّ الغُطيفي قد غزاهم في السنة التي قبلها[4].

وتزداد دوافع هذه الحملة جلاء، فيما يرويه الكندي -عن ابن لهيعة عن هُبيرة- قال: "كانت لواتة قد صولحوا، فكانوا على صلحهم حتى نقضوا زمن معاوية، فغزاهم عقبة بن نافع، فتنحوا ناحية أطرابلس، فقاتلهم عقبة حتى هزمهم، فسألوه أن يصالحهم ويعاهدهم، فأبى عليهم، وقال: إنه ليس لمشرك عهد عندنا، إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿ كَيْفَ يَكُونُ

(1) **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تونس: المطبعة العربية التونسية، 1902، 1/ 129. ويعقب ابن ناجي على إفادة الدباغ بقوله: "وقيل سنة 46هـ [666م]، وهو الأصح. وعلى كل حال فكان ذلك في دولة معاوية بن أبي سفيان".

(2) **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط02، دمشق: دار القلم - بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977، 1/ 204.

(3) ابن عبد البر: **الاستيعاب**، 3/ 185.

(4) الكندي: **الولاة والقضاة**، ص32.

لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ ﴾[1]، ولكن أبايعكم على أنكم توفوني [ذمتي]، إن شئنا أقررناكم، وإن شئنا بعناكم"[2].

أما في سنة 42هـ/ 662م، فتحوّل عقبة إلى ناحية غدامس[3]، فافتتحها، ثم أعقبها في السنة الموالية -43هـ/ 663م- بالتوجه على رأس قوات محدودة إلى بلاد السودان، والواحات الجنوبية المحاذية لها من بلاد برقة وطرابلس[4]، التي عمل على إعادة تركيز النفوذ الإسلامي بها.

وفي أثناء ذلك بدا وأن الجبهة الإفريقية كانت محل اهتمام بالغ من قبل الخلافة، التي أضحت توليها عناية خاصة، بدليل أنها صارت تفردها في التولية عن ولاية مصر، وكان أول من عيِّن لها بعد وفاة عمرو بن العاص سنة 43هـ/ 663م، معاوية بن حديج السكوني[5]، الذي كلف بمهام مواصلة الفتح في بلاد إفريقية. وقد يتبادر إلينا أن نتساءل عن الأسباب التي دعت الخلافة إلى تجاوز

---

(1) سورة التوبة: الآية 07.

(2) الكندي: **الولاة والقضاة**، ص32.

(3) **تاريخ خليفة بن خياط**، 1/ 205؛ وابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 15.

(4) ابن عبد البر: **الاستيعاب**، 3/ 185؛ وابن الأثير: **أسد الغابة**، 3/ 263.

(5) تضاربت إفادات المؤرخين فيما إذا كان معاوية بن حديج قد جمع له في التولية بين مصر وإفريقية، أم أنه اقتصر على الأخيرة فحسب. يراجع الطبري: **تاريخ الأمم**، 3/ 204؛ وابن الأثير: **الكامل**، 3/ 53؛ وابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 18. ويقارن بالكندي: **الولاة والقضاة**، ص31-34؛ وابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**، 1/ 113-157.

عقبة المرابط ببرقة، وصاحب الخبرة بأقاليمها وقبائلها، وإسناد ولاية إفريقية إلى ابن حديج؟

ليس خافيًا أن معاوية بن أبي سفيان أراد بذلك مكافأة رجاله[1]، الذين أبلوا إلى جانبه في نزاعه مع علي بن أبي طالب، ولا شك أن دور معاوية بن حديج كان أجلى ظهورًا، وأكثر تأثيرًا في مجريات الأحداث. ولن يجد عقبة بدّاً من التسليم بذلك، منتظرًا فرصته التي باتت منه على وشك.

وكان أول ما استهل به ابن حديج نشاطه على الجبهة الإفريقية، تنظيم حملة عسكرية سنة 45هـ/ 665م[2]، تولى قيادتها بنفسه، استهدفت منطقة الساحل التي ظلت بمنأى عن النفوذ الإسلامي، وقد تمكنت الحملة من تحقيق مكاسب غير هينة.

أما عن الدور الذي اضطلع به عقبة في هذه الحملة، فإذا تأوّلنا الرأي[3] الذي يستبعد أي مشاركة فعلية لعقبة في حملة ابن حديج، على أنه يعني المشاركة الفعلية في المعارك، وليس بذل النصيحة

(1) ينقل الطبري - عن الواقدي- أن عبد الرحمن بن أبي بكر مرّ بمعاوية بن حديج، فقال له: "يا معاوية قد لعمري أخذت من معاوية جزاءك، قتلت محمد بن أبي بكر لأن تِلي مصر، فقد وليتها ...". **تاريخ الأمم**، 3/ 204.

(2) ابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 16؛ وابن خلدون: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، 6/ 127.

(3) السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ المغرب الكبير**، ص193.

والتوجيه، فإن عددًا من الباحثين[1] لم تفتهم المشاركة الفاعلة لعقبة بن نافع في إنجاح حملة ابن حديج، والتي تشبه من وجهة النظر الإستراتيجية تلك التي قام بها خلال حملتي عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي سرح.

ونقصد بذلك تلك الحملة الموازية، التي قادها عقبة في الأقاليم الجنوبية في ودّان وفزّان وما وراءهما من الواحات[2]، في الوقت الذي كان فيه معاوية بن حديج يتقدم عبر الأقاليم الشمالية إلى سوسة وبنزرت. ورافقه في هذه الحملة - التي استغرقت نحوًا من خمسة أشهر- كل من بُسْر بن أبي أرْطَأة وشريك بن سمي المرادي، اللذين سبقت لهما تجارب في ميدان الفتح والاستطلاع، في صحراوات برقة وطرابلس. وقد اعتمد عقبة "أسلوب المباغتة"[3] في حملته الصحراوية، مما كان له الأثر الحاسم في إحراز انتصارات سريعة، دون أن يتكبد خسائر فادحة.

ويبدو أن هذه الحملة الموفقة التي ترامت أصداؤها إلى المشرق،

---

(1) سعد زغلول عبد الحميد: **تاريخ المغرب العربي**، ا/ 185؛ وموسى لقبال: **عقبة بن نافع**، ص28؛ ونهلة شهاب: **تاريخ المغرب العربي في عهد عقبة بن نافع - دراسة تحليلية-**، الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2002، ص73.

(2) ابن عبد الحكم: **فتوح إفريقية**، ص50-55؛ والبكري: **المسالك والممالك**، تحقيق: جمال طلبة، ط02، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002، 2/ 185-186.

(3) بسام العسلي: **عقبة بن نافع -سلسلة مشاهير قادة الإسلام: 01-**، بيروت: دار النفائس، 1985، ص100.

قد زادت من رصيد عقبة بن نافع لدى بلاط الخلافة، ورفعت من حظوظه في تولي منصب القيادة العامة، فما لبث أن جاءه التعيين واليًا على إفريقية سنة 50هـ/ 670م[1]، وهو الحدث الذي فتح صفحة جديدة في حياة القائد المرابط؛ إنها الصفحة الأكثر شهرة، والأكثر - أيضًا- إثارة للجدل.

ب- حصيلة مرحلة الرباط:

حينما صار التعيين إلى عقبة بولاية إفريقية، كان أمضى بتلك البلاد نحو ربع قرن، قضاها حسب ابن الأثير في "جهاد وفتوح"[2].

ولعل أجلى دور قام به عقبة بن نافع طوال هذه المدة، هو دعم البعوث الاستطلاعية، والحملات العسكرية، التي كان يرسلها ولاة مصر، أو الخلفاء المسلمين أنفسهم لمتابعة الفتوح، والتي كان من أبرزها حملة عبد الله بن أبي سرح سنة 27هـ/ 649م، وحملة معاوية بن حديج سنة 45هـ/ 665م، ففي الحملتين كان لعقبة دور واضح من خلال وضع خبرته بالمنطقة، في دعم مخططات القائدين، وتحركات جيشيهما، اللذين حققا انتصارات مدوية.

ولا غرو أن طول مكث عقبة بإفريقية، وكثرة اشتغاله بحروبها، قد "مكّنه من تكوين فكرة واضحة عن هذه البلاد، إذ

---

(1) النويري: **نهاية الأرب**، 22/ 187.

(2) **الكامل**، 3/ 63.

اتصل بأهلها، وعرف الكثير من أخلاقهم، وجاس في ربوعها، فألم بطبيعتها، وتفطن إلى أمثل السبل لفتوحها، وإخضاعها"[1]. ولم يكن هذا الدور الذي قام به عقبة بالأمر الهيّن، وهذا ما يفسر حرص الخلفاء والولاة على إبقائه في مركزه القيادي "ثقة به، ومعرفة لكفاءته، وتقديرًا لجهده، واحتسابه، وجهاده"[2].

وقد أسهم بقاء عقبة في المنطقة هذه المدة الطويلة في احتوائها، والاحتفاظ بولائها للمسلمين، على الرغم من الهزات السياسية التي اعترت دولة الإسلام أواخر العهد الراشدي، والتي كان لها أثر سلبي على حركة الفتوح. يشهد لذلك ما ينقله البلاذري[3] - عن الواقدي- في قوله:"كان أهل برقة يبعثون بخراجهم إلى والي مصر، من غير أن يأتيهم حاثّ أو مستحث، فكانوا أخصب قوم بالمغرب، ولم يدخلها فتنة"، كما أثر عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه كان يقول: "ما أعلم منزلا أسلم، ولا أعزل منها"[4]. وعلى ذلك قدّر للقائد الشاب أن يحمي هذا الثغر، ويرد عادية المؤامرات الهادفة إلى اغتنام بلبلة الأوضاع، للسطو على مكاسب الفتح الإسلامي، وإجهاض مشروعاته.

ولقد ظلت برقة طوال عقود من الزمن قاعدة أمامية متقدمة،

---

(1) حسين مؤنس: فتح العرب للمغرب، ص133.
(2) بسام العسلي: عقبة بن نافع، ص45.
(3) فتوح البلدان، 1/ 264.
(4) المصدر السابق، 1/ 264.

اتخذها قادة الفتح - قبل تأسيس القيروان- منطلقًا لفتوحهم، وتوغلهم في بلاد إفريقية، ومما كان يضفي الأهمية على هذه القاعدة "نشاط الروم البيزنطيين بصورة مستمرة، ومحاولاتهم المحافظة على صلاتهم التقليدية مع أهل البلاد، والإبقاء على مصالحهم"[1].

ولعل ما قوّت على البيزنطيين مراميهم، ما أبداه عقبة منذ بواكير استقراره ببرقة، من مهارة وكفاءة في ميدان الاتصال بالسكان، والتقرب منهم، وتوثيق عرى التحالف معهم، وقد ذهب في ذلك إلى حد أنه أصهر في قبيلة لواتة[2]، إحدى أعرق القبائل البربرية الظاعنة بالمنطقة[3]. على أن ذلك لم يحل دون إعلان هذه

(1) بسام العسلي: **عقبة بن نافع**، ص44.

(2) كان الأستاذ موسى لقبال الوحيد -فيما اطلعت- الذي صرّح بذلك في مؤلفه **عقبة بن نافع**، ص24، عدا أنه لم يسند هذه الإفادة. وقد حاولنا - من جهتنا- فحص المصادر التي أرّخت للفتح، أو التي ترجمت لعقبة لكن دون طائل، ولربما بدا لنا أن نتأوّل ما ورد لدى البلاذري في **فتوح البلدان**، 1/ 265، عن سبي لواتة الذي كان بيد الفاتحين، والذي كتب فيه عمر بن عبد العزيز إليهم: "أن من كانت عنده لواتية، فليخطبها إلى أبيها أو فليرددها إلى أهلها". ثم اتفق أن تفضل الأستاذ عمر عبد السلام تدمري بلفت انتباهنا إلى كتاب "تاريخ دمشق" لابن عساكر، الذي قدر له أن يظل مخطوطًا، فلم ينشر محققًا إلا منذ سنوات قليلة، وفيه ذكر لأولاد عقبة، ونعت الذكور منهم بأنهم: "لأمهات أولاد". يراجع ابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر، 1996، 40/ 526.

(3) كانت قبيلة لواتة من أكبر قبائل البربر شأنًا، وأشدهم بأسًا، وكانت تعمر جميع إقليم برقة، وجزءًا كبيرًا من إقليم طرابلس، وتبلغ بطونها فـــــي =

القبيلة أو بعض بطونها - على الأقل - عصيانها، وتمردها ضد النفوذ الإسلامي، في عدد من المرات[1]، مما استدعى غزوها وتأديبها، على يد عقبة نفسه.

ومع ذلك لا يسعنا إلا أن نعترف أن جهود عقبة بين البربر البتر، الذين أقام على مقربة من مضاربهم - طوال ربع قرن من الزمان- قد أثمرت في اعتناقهم الإسلام، وانخراطهم في جيوش الفتح. وبين أيدينا العديد من الشواهد التي تفيد تبكير البربر - وخاصة البتر- في الإقبال على اعتناق الإسلام، ومن ذلك ما يرويه النويري[2] بصدد حديثه عن حملة ابن أبي سرح، ومعاتبة عبد الله بن الزبير له في احتجابه عن أصحابه، فكان من رده عليه: "... وغير

= النجعة شط الجريد. يراجع ابن خلدون: العبر، 6/ 137؛ وكذلك عبد الوهاب بن منصور: قبائل المغرب، الرباط: المطبعة الملكية، 1968، 1/ 339.

(1) يقرر ابن خلدون تحت قاعدة (في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة): "والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها؛ فيكثر الانتقاض على الدولة، والخروج عليها في كل وقت ..."، ويمثّل لما تقدم في قوله: "وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد. فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات؛ فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الإفرنجة شيئًا. وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى، وعظم الإثخان من المسلمين فيهم". المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص153.

(2) نهاية الأرب، 22/ 180.

خاف عنك من معي، وأكثرهم حديثو عهد بالإسلام، ولا آمن أن يرغّبهم ما بذل لهم جرجير، فيقتلوني، فهذا سبب تأخري". إضافة إلى ما يرويه ابن الأثير[1] من أن عقبة لما وصله التعيين بولاية إفريقية، سار إليها بمن معه، وقد "انضاف إليه مَن أسلم من البربر".

* * *

قد لا يتسع المجال لإجراء تقويم شامل لمسيرة عقبة القائد المرابط، وتعداد مآثره ومنجزاته، التي تعطي صورة مغايرة لما اشتهر عنه كقائد مغامر، يندفع تحت تأثير حماسه لنشر دينه، فلا يتردد في قتل وسبي من يعترض سبيله، إنما هي دعوة للتأمل والتروي، دعوة لمراجعة خط سير الإسلام وانتشاره.

(1) الكامل، 3/ 63.

2

مذهب الإمام الأوزاعي بين الشام والأندلس

- خصوصيات المكان ومتغيرات الزمان -(*)

(*) بحث أعدّ بمناسبة المؤتمر الدولي حول: "الإمام الأوزاعي - الإمام الشيباني والقانون الدولي"، الذي كان من المقرر انعقاده ببيروت، بتاريخ: 19-21/ 05/ 2009، قبل أن يلغى لظروف طارئة.

إن الصلة بين الشام والأندلس صلة موغلة في الزمن تعود إلى بواكير الفتح الإسلامي، ويعد مذهب الإمام الأوزاعي أحد العناوين المشتركة بينهما، فلقد أسهمت عوامل معينة في سيادة أحكام المذهب الأوزاعي وتشريعاته على مستوى هذين القطرين، لعل في مقدمتها تجاذبات الحرب والسلم القائمة بين دار الإسلام ودار الكفر.

وإذا كانت الكثير من القوانين التي حفل بها فقه الإمام الأوزاعي قد مثلت استجابة ملائمة للأوضاع السياسية والعسكرية التي شهدتها الشام والأندلس على حد السواء، على خلفية شيوع ثقافة الرباط في التخوم ونقاط التماس، فإن عددًا من المعطيات والمتغيرات ما فتئت تعمل لصالح تراجع حضور المذهب الأوزاعي لصالح مذاهب بديلة تهيأ لها من أسباب الذيوع والانتشار ما رشحها - في النهاية- لتبوأ محل الصدارة واحتكار المرجعية.

1- مذهب الإمام الأوزاعي بالشام.. المنبعث والمستقر:

عاش الإمام الأَوْزَاعي[1] (88-157هـ/ 707-774م) قُرابة سبعة عقود من الزمن ملازمًا بلاد الشام، مرابطًا بساحل بيروت منها[2]، لم يكد يغادرها إلى غيرها إلا لمامًا، ما استحق معه - عن جدارة- أن يصير معدودًا من أهل الرباطات والثغور[3].

(1) نسبة إلى الأوزاع وهي قرى متفرقة نزلت بالشام، وقيل اسم قرية تلي باب دمشق. يراجع السمعاني: **الأنساب**، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، ط02، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1980، 1/ 384.

(2) ابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر، 1996، 35/ 147.

(3) ابن سعد: **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق: علي محمد عمر، ط01، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001، 9/ 494؛ وابن أبي خيثمة: **التاريخ الكبير**، تحقيق: صلاح بن فتحي هلل، ط01، القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 2004، 3/ 245.

وطوال نصف قرن تصدى الأوزاعي لبذل علمه لمن كان يرتاد مجالسه من طلاب العلم والمعرفة، دون كلل أو ملل، وما زال صيته يذيع بين الناس، وذكره يعلو في الآفاق، حتى عُرف فضله وجلالة قدره، وشُهد له بالإمامة، والشفوف على أقرانه(1).

روى أخصّ تلامذته به - وهو الهِقْل بن زياد (ت 179هـ/ 795م)- أن شيخه أجاب على نحو "سبعين ألف مسألة"(2)، وروى غيره أنها تزيد عن ذلك أو تنقص ببضعة آلاف(3)، وليس ذلك - على ما قد يثيره من تحفظ- مستغربًا في حقه، وقد اقتعد مجلس الإفتاء في سن مبكرة(4).

---

(1) الذهبي: سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، ط02، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982، 7/ 107؛ وابن كثير: **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط01، القاهرة: دار هجر، 1998، 13/ 444-445.

(2) الذهبي: **تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: أيمن سلامة وعبد السميع البرعي، ط01، القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 2004، 6/ 27.

(3) ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، 35/ 163؛ والنووي: **تهذيب الأسماء واللغات**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، 1/ 1/ 299.

(4) روي أن الأوزاعي "سئل عن الفقه وله ثلاث عشرة سنة"، لكن يُخشى أن يكون ذلك من أوهام الرواة، إذ روي أيضًا - ولعله الراجح- أن الأوزاعي "أول ما سئل عن الفقه سنة ثلاث عشرة ومائة". يراجع الشيرازي: **طبقات الفقهاء**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي، 1970، ص76؛ وأبو زرعة: **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، نشره: خليل المنصور، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ص93، 383.

وكان الأوزاعي إلى تقدمه في حفظ الحديث وفقه المسائل، على درجة عالية من الزهد والورع، جامعًا بين العلم والعمل[1]، وبلغ في ذلك شأوًا بعيدًا؛ يقول تلميذه الوليد بن مَزْيَد (ت 203هـ/ 818م): "كان الأوزاعي من العبادة على شيء لم يُسمع بأحد قوي عليه"[2].

وما من شك أن هذه المزايا مجتمعة، أهّلت الأوزاعي لأن يستقل بمذهب في الفقه والتشريع، حظي بالقبول وتأتى له الرواج بين أهل الشام ردحا من الزمن، لم يُزاحم خلاله بغيره من المذاهب المعاصرة له.

فحينما أعرب أحد خلفاء بني العباس للإمام مالك (93-179هـ/ 712-795م) عن نيته في تعميم مذهبه على أقطار الدولة، أجابه: "يا أمير المؤمنين، أما هذا الصقع - يعني المغرب- فقد كُفَيتَه، وأما الشام ففيه الأوزاعي، وأما أهل العراق فهم أهل العراق"[3].

والواقع أن صقع المغرب والأندلس لم يكن - قبل خلوصه للمالكية- بمنأى عن تأثير المذهب الأوزاعي والعمل بمقتضاه.

(1) اليافعي: **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، نشره: خليل المنصور، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 1/ 259؛ وابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، 1/ 241.

(2) الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط02، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991، 9/ 489.

(3) عياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، نشره: محمد سالم هاشم، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 1/ 102.

2- مذهب الإمام الأوزاعي بالأندلس.. الرحلة والامتداد:

تزخر كتب التراجم والطبقات بأسماء العديد من طلبة العلم الأندلسيين الذين نزلوا بمدن الشام وثغورها، فأخذوا عن علمائها وشيوخها، كما تمدنا المصادر ذاتها بأسماء عدد من الأعلام الشاميين الذين حطوا رحالهم بالأندلس.

وإلى أحد هؤلاء الشوام ينسب فضل امتداد المذهب الأوزاعي إلى الأندلس؛ فقد جاء في ترجمة صَعْصَعَة بن سلام الدمشقي (ت 192هـ/ 808م) أنه "من أصحاب الإمام الأوزاعي، وهو أول من أدخل الأندلس مذهب الأوزاعي"[1].

ويبدو أن صعصعة الذي صار إلى الأندلس – في تاريخ غير محدد- قد آثر الاستيطان بها حتى إنه عُدّ من أهلها[2]، ولم يزل بها إلى وفاته. وقد أتيح لتلميذ الأوزاعي أن يمد نطاق مذهب إمامه بالأندلس، إذ ظلت الفتوى تدور عليه[3] طيلة عهد عبد الرحمن بن

---

(1) الحميدي: **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط02، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 1/ 379.

(2) عده ابن حزم من الأندلسيين، لكن أُستدرك عليه بأن صعصعة دمشقي قدم مصر، ثم صار إلى الأندلس واستقر بها. يراجع الضبي: **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط01، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 2/ 418.

(3) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، نشره: عزت العطار الحسيني، ط02، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988، 1/ 140.

معاوية (138-172هـ/ 755-788م)، وصدرًا من عهد هشام بن عبد الرحمن (172-180هـ/ 788-796م).

لكن صعصعة قد لا يكون الوحيد المستأثر بتمكين مذهب الأوزاعي بالأندلس، فقد نوّهت المصادر بذكر أسد بن عبد الرحمن السبائي[1] (حي 150هـ/ 767م)، وكان هو الآخر شاميا أدرك الأوزاعي وأخذ عنه، ولما قدم الأندلس نزل بإِلْبِيرَة[2] واستقر بها، وولي قضاءها على عهد عبد الرحمن بن معاوية كرتين، مات في أُخراهما[3].

كما لا يسعنا إغفال دور مصعب بن عمران (حي 180هـ/ 796م)، الذي ولي قضاء قرطبة[4] على عهد هشام بن عبد الرحمن، وابنه الحكم بن هشام (180-206هـ/ 796-821م)، فإنه على

---

(1) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 1/ 266؛ والضبي: **بغية الملتمس**، 1/ 293.

(2) إحدى كور بلاد الأندلس، تقع جنوب شرقي قرطبة، غزيرة الثمار، كثيرة الأنهار، وتعد غرناطة من أقدم وأكبر حواضرها، وبها نزل أهل دمشق. يراجع ابن غالب: **فرحة الأنفس في أخبار الأندلس**، تحقيق: لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج01، ج02، نوفمبر 1955، ص283.

(3) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، تحقيق: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1992، ص47.

(4) الخشني: **قضاة قرطبة**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط02، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، ص67-68.

كونه لم يلتزم مذهبًا بعينه، وكان يقضي باجتهاده[1]، إلا أن تأثره بالأوزاعي – الذي أكثر من الرواية عنه– يظل واردًا؛ خاصة في ظل اعتماده صعصعة بن سلام مستشارًا لديه[2].

وعلى الرغم من ندرة المعطيات بشأن الملابسات التي أحاطت بانتشار المذهب الأوزاعي بالأندلس، لكننا قد نركن إلى بعض التفسيرات الممكنة؛ من قبيل القول بوقوع الأندلس في عهدها الإسلامي المبكر تحت المؤثرات الشامية بالنظر إلى حجم الجالية الشامية التي استوطنتها[3]، فضلاً عن العناية البارزة في المذهب الأوزاعي بتشريعات الحرب وأحكام الجهاد، في مرحلة اتسمت فيها الأوضاع بالأندلس باحتدام المواجهة بين المسلمين وأعدائهم.

3- مذهب الإمام الأوزاعي.. بوادر الضمور ودواعي الانحسار:

كان الإمام الأوزاعي في قمة عطائه واتساع صيته، حينما عصفت الأحداث بدولة بني أمية مفسحة المجال لدولة بني

(1) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 133.

(2) النباهي: **تاريخ قضاة الأندلس**، تحقيق: مريم قاسم طويل، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ص68.

(3) دخل العرب الشاميون الأندلس بمعية القائد موسى بن نصير، وهم المتوطنة الأولى أو البلديون، ثم انضاف إليهم آخرون في ركاب أبي الخطّار حُسام بن ضرار الكلبي عاملها من قبل والي إفريقية حنظلة بن صفوان، وهم المتوطنة الثانية أو الوافدون. يراجع ابن الأبار: **الحلة السيراء**، تحقيق: حسين مؤنس، ط02، القاهرة: دار المعارف، 1985، 1/ 61-64.

العباس، وفي ظل العهد الجديد تضافرت عوامل سياسية ومذهبية في اتجاه انحسار المذهب الأوزاعي وضموره شيئًا فشيئًا.

أ- الأوزاعية والسلطة.. ضريبة الحسبة السياسية:

قدّر للإمام الأوزاعي منذ قيام السلطة العباسية أن يجد نفسه في جبهة المعارضة، ليس من منطلق ولاء تليد للأمويين، فهذا أمر لم يكد ينفك عنه أكثر أهل الشام، ولكن احتسابًا منه على سياسات رأى فيها انتهاكًا لحرمة الدماء والأعراض والأموال.

وكان الأوزاعي بما يمثله من سلطة علمية نافذة، جريئًا مقدامًا، "مقوالاً للحق، لا يخاف سطوة العظائم"[(1)]، ولم يكن ذلك ليخفى على خلفاء العباسيين وولاتهم في الشام، فحاولوا احتواءه إن بالترغيب تارة أو بالترهيب تارة أخرى.

وكان أول لقاء جمعه -في نطاق العهد الجديد- بالوالي العباسي عبد الله بن علي، الذي أرسل في طلبه، وقد تعمد الوالي أن يحيط مجلسه بما من شأنه أن يثير الهلع في نفس الأوزاعي، من حرس شداد بأيديهم سيوف مصلتة ومقارع مهلكة، فلما مثل الإمام بين يديه بعد تلبّث ومماطلة، عبثًا حاول الوالي من خلال أسئلته التي طرحها تباعًا على الأوزاعي أن يحصل منه على تزكية لصنيع العباسيين بالأمويين أو حيازتهم لخلافة المسلمين، لكن الإمام الذي استبسل

(1) أبو نعيم: **حلية الأولياء وبقات الأصفياء**، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، 6/ 135.

للموت ولم يأبه للخطر المحدق بحياته، تخلص من الموقف العصيب بحكمة وشجاعة[1].

ثم حدث أن استدعاه الخليفة أبو جعفر المنصور (136-158هـ/ 754-775م) إلى حضرته حين نزل بدمشق، فلما اجتمعا استنصحه الخليفة، فما كان من الأوزاعي إلا أن انبسط للكلام، فأسمع المنصور موعظة شديدة مؤثرة ذرفت لها عيناه، ذكره فيها بواجباته تجاه رعيته؛ من الإحسان إليهم، والقيام على مصالحهم، ومراعاة الرفق بهم، والنصفة لهم، كما حذره من الاغترار بالمُلك، والخلود إلى الدنيا، وخوفه جسامة المسؤولية، ومآل صاحبها يوم القيامة[2].

وتحتفظ مصادرنا برسائل عديدة رفعها الأوزاعي إلى ممثلي السلطة العباسية؛ خلفاء، وولاة، إما على سبيل النصح والتذكير، أو سعيا في قضاء مصالح الناس وتمكينهم من حقوقهم.

من ذلك مخاطبته المنصور بشأن افتداء أسرى المسلمين الذين بيد البيزنطيين، وكان المنصور قد تلكأ في مفاداتهم[3]، ومخاطبته -

---

(1) ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، 35/ 210-212.

(2) ابن منظور: **مختصر تاريخ دمشق**، تحقيق: روحية النحاس، ط01، دمشق: دار الفكر، 1988، 14/ 334-338.

(3) ابن أبي حاتم الرازي: **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ط01، حيدر آباد الدكن - الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952، ص195-197.

أيضًا- المهدي ولي عهد المنصور في التوسعة على أهل مكة في سنة جدب وغلاء[1]، إلى مخاطبات أخرى بشأن زيادة أعطيات أهل الساحل من المرابطين الذين تقصر مواردهم المالية عن الوفاء بحاجياتهم الضرورية[2].

كما يؤثر عن الأوزاعي منافحته عن أهل الذمة[3]، ووقوفه إلى جانبهم فيما لحق بهم من تهجير عن قراهم بجبل لبنان، لما ثبت تورط بعضهم في حركة انفصالية كان البيزنطيون يشجعونها ويمدونها بالمال والسلاح، وكان من رأي الإمام أن في تعميم العقاب على جميعهم إجحافًا بحقوقهم المرعية، وأخذًا للبريء بجريرة المعتدي[4].

ويبدو أن مثل هذه المبادرات المتكررة، ومراجعة أصحاب

(1) المصدر السابق، ص191-193.

(2) المصدر السابق، ص193-195.

(3) ربطت وشائج قوية بين الأوزاعي وأهل الذمة يهودا ونصارى وأقباط، وقد اجتمعوا مع المسلمين في تشييع جنازته. يراجع الذهبي: **تاريخ الإسلام**، 9/ 498؛ والصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط01، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000، 18/ 124.

(4) حرّر الأوزاعي بهذا الشأن رسالة مطولة، احتفظ بمقاطع منها كل من أبي عبيد القاسم بن سلام في كتابه: **الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، ط01، بيروت-القاهرة: دار الشروق، 1989، ص263-264؛ والبلاذري في كتابه: **فتوح البلدان**، نشره: صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956، ص192.

القرار، والاحتساب عليهم، تكون قد أحفظت بعض القائمين على تنفيذ سياسات الدولة، ومن كانوا يلوذون بهم من أفراد الحاشية، ضد الإمام، ولقد همّ أحد ولاة الشام أن يصيبه بأذى، لكنه أمسك نزولاً عند نصيحة بعض مقربيه: "لا تفعل، فإنه لا مقام لك بالشام مع الأوزاعي... لو أشار إلى أهل الشام لضربت عنقك"[1].

ومن هنا نفهم سر قول أحد أمراء الساحل عقب مواراة جثمان الأوزاعي - فيما يحدثنا به تلميذ الأوزاعي عبد الحميد بن أبي العشرين (حي 170هـ/ 786م)-: "رحمك الله أبا عمرو، فوالله لقد كنت أخافك أكثر ممن ولاّني، فمن ظلم بعدك فليصبر"[2].

ولعل هذا المسلك غير المهادن من الأوزاعي للسلطة الحاكمة يفسر لنا من ناحية أخرى سر ما عانيه في أخريات حياته من انفضاض الناس من حوله، تهيّبًا منهم مما قد ينال السائرين في ركاب المغضوب عليهم من إغضاء أو إيذاء، بل لقد اهتبل الفرصة بعض المتزلفين والمتملقين للحاكمين، فلم يتورعوا عن التعرض للإمام والشماتة فيه، وقد قيل: "ما مات الأوزاعي حتى جلس وحده، ما يجلس إليه أحد، وحتى ملئت أذنه شتمًا وهو يسمع"[3].

وبعد مضي بضعة قرون على وفاة الأوزاعي، لم يعد ساكنة أطراف بيروت يعلمون من شأن قبره، الذي يقيمون على كثب منه

(1) ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، 35/ 220.

(2) ابن أبي حاتم الرازي: **تقدمة المعرفة**، ص207.

(3) ابن منظور: **مختصر تاريخ دمشق**، 14/ 339.

سوى أنه لرجل صالح تكتنفه أنوار السماء[1].

ب- الأوزاعية والمرجعية.. جدلية المذهب والإيديولوجيا:

استطاع الإمام الأوزاعي خلال سني حياته المديدة أن يؤسس مرجعية فقهية معترفًا بها على مستوى بلاد الشام والأندلس، لكن بوفاته بدًا جليًا أن إمكان صمود المذهب واستمراره غير حري بالاطمئنان.

ففي حين كان معاصره ونظيره في الفتوى سعيد بن عبد العزيز[2] (90-167هـ/ 709-783م) إذا انتاب حلقته بدمشق صاحب مسألة، استفسر منه عما إذا كان أتى بيروت، وفيما إذا كان لقي الأوزاعي، فإذا أجابه بنعم، قال له: "فقد كفاك من كان قِبَلَه"[3].

بيد أن هذا الالتزام تجاه الأوزاعية لن يحظى به بعد وفاة

(1) ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 77-1978، 3/ 127.

(2) سعيد بن عبد العزيز التنوخي الدمشقي، الفقيه المفتي، المحدث الحجة، العابد الزاهد، قيل فيه: "هو لأهل الشام كمالك لأهل المدينة في التقدم والفضل والفقه والأمانة". يراجع المزي: **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط02، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987، 10/ 539-545؛ والذهبي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، 3/ 217-218.

(3) ابن أبي حاتم الرازي: **تقدمة المعرفة**، ص186-187.

المؤسس تلامذته ومتقلدة مذهبه، فعلى ما تردد من أن مذهب الأوزاعي استمر من بعده في الشام وما حولها لنحو مائتي سنة[1]، فإنه كان حضورًا منقوصًا من جهة حرمانه من شريانه الحيوي، ونعني بذلك تقلد فقهائه لخطة القضاء.

ونعتقد - بهذا الصدد- أن موقف الأوزاعي المناوئ لمذهب أبي حنيفة[2] (80-150هـ/ 699-767م) الذي أضحى على عهد تلميذه أبي يوسف (ت 182هـ/ 798م) المذهب الرسمي للدولة العباسية[3]، يكون ألقى بضلاله على تولي الأوزاعية لمنصب القضاء، فإن أبا يوسف لما صار قاضي قضاة الرشيد (170-193هـ/ 786-809م)، "كان لا يولى قضاء البلاد من أقصى

(1) الذهبي: **تاريخ الإسلام**، 9/ 498؛ وابن كثير: **البداية والنهاية**، 13/ 443.

(2) لم يكن الأوزاعي يعتد بعلم أهل العراق، وكثيرًا ما كان ينتقص أبا حنيفة، ويسيء الظن بفقهه. يراجع الفسوي: **المعرفة والتاريخ**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، 2/ 363، 757؛ وعبد الله بن أحمد: **كتاب السنة**، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، 1985، ص186-188.

(3) باءت محاولات أبي جعفر المنصور في تقريب الإمام أبي حنيفة والاستئثار بولائه بالخيبة المريرة، لكن معطيات جديدة على عهد هارون الرشيد أعْلت من شأن أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة في رحاب البلاط العباسي. يراجع ابن أبي الوفاء: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط02، القاهرة: دار هجر، 1993، 3/ 611-613.

المشرق إلى أقصى أعمال إفريقية إلا أصحابه والمنتمين إلى مذهبه"[1].

ولابد أن أشهر رد استهدف المنظومة الفقهية الأوزاعية، وجرى تداوله بين الفقهاء، إنما هو ذلك الذي خطه أبو يوسف نفسه تحت مسمى "الرد على سير الأوزاعي"[2].

وبالموازاة مع ذلك سعى الشافعية بكل ما تتمتعوا به من دعم ونفوذ لدى حكام الأقاليم والأمراء المتغلبة، في اكتساح المجال الأوزاعي، وابتداء من سنة 284هـ/ 897م -يقول السبكي-: "لم يل قضاء مصر، ولا قضاء الشام، إلا شافعي المذهب"[3].

وإذا استثنينا أبا سعيد دُحَيْم (ت 245هـ/ 859م) الذي ولي قضاء الأردن وفلسطين، وكان "ينتحل في الفقه المذهب الأوزاعي"[4]، ومن بعده أبا الحسن بن حَذْلَم (ت 347هـ/ 958م)

---

(1) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 610.

(2) تعقّب أبو يوسف كتاب "السير" للأوزاعي فيما انتقده على أبي حنيفة في كثير من المسائل؛ مما له علاقة بشؤون الحرب والسلم. يراجع الرد على سير الأوزاعي ضمن كتاب الأم للشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ط01، القاهرة: دار الوفاء، 2001، 9/ 171-177.

(3) **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط01، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964، 3/ 196.

(4) الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة بغداد**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001، 11/ 549؛ والذهبي: **تذكرة الحفاظ**، تحقيق: زكريا عميرات، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 2/ 51.

الذي ناب عن غيره في قضاء دمشق، وكانت له حلقة بالجامع الأموي "ينتصر فيها لمذهب الأوزاعي"[1]، فإننا لا نكاد نصادف حضورًا أوزاعيًا معتدًا به.

ولم يفت المقدسي الذي نزل دمشق منتصف القرن 04هـ/ 10م، وعاين مجلس ابن حذلم أن ينبه على أن الصدارة كانت "للفقهاء الشفعوية"[2].

وينسب إلى الفقيه الشافعي أبي زرعة محمد بن عثمان الثقفي (ت 302هـ/ 914م) دور بالغ الأثر في بسط نفوذ المذهب الشافعي ببلاد الشام، فإنه كان رجلاً مكينًا صاحب مال وضياع[3]، استغل منصبه على رأس قضاء دمشق منذ سنة 297هـ/ 909م، في اجتذاب الأنصار والأتباع إلى المذهب الشافعي، ولربما لجأ في سبيل ذلك إلى بذل المنح والأعطيات، إذ كان فيما يروى "يهب لمن يحفظ مختصر المزني[4] مائة دينار"[1].

---

(1) الذهبي: **تاريخ الإسلام**، 9/ 498، 25/ 372؛ والصفدي: **الوافي بالوفيات**، 6/ 249.

(2) **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، تحقيق: دي غويه، ط02، ليدن: مطبعة بريل، 1906، ص179-180.

(3) السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، 3/ 198.

(4) مختصر المزني في فقه الشافعي، أحد أهم المصنفات في المذهب، وضعت عليه شروح ومختصرات. يراجع حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، 2/ 1635-1636.

أما في الأندلس فلم يكن لدى أمراء الدولة الأموية المستجدة ما يحملهم على التنصل من المذهبية الأوزاعية السائدة، عدا أن تلاميذ الإمام مالك العائدين من المشرق بعلم إمامهم، كانوا يدفعون بواقع الحال في اتجاه آخر.

ويرتبط دخول الأندلس في فلك المالكية بأسماء معينة[2]؛ على غرار الغازي بن قيس (ت 199هـ/ 814م)، وقرعوس بن العباس (ت 220هـ/ 835م)، وزياد بن عبد الرحمن المعروف بشَبَطُون (ت 204هـ/ 819م)، ونيط الدور الأكبر بثالثهم الذي قيل فيه: "كان فقيه الأندلس على مذهب مالك، وهو أول من أدخل مذهبه الأندلس، وكانوا قبله يتفقهون على مذهب الأوزاعي"[3].

لكن حضور المذهب المالكي في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الأندلس، من خلال رواد المالكية الأوائل، لم يكن من الفاعلية بحيث يزحزح المذهب الأوزاعي عن مكانته، وهو ما تؤكده إفادات مختلفة تفصح عن دور الفقيه يحيى بن يحيى الليثي (ت 234هـ/ 848م) في التمكين للمذهب المالكي على حساب المذهب الأوزاعي.

وتنص إحدى تلك الإفادات على أن مذهب الأوزاعي ظل

---

(1) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 3/ 197.

(2) عياض: ترتيب المدارك، 1/ 15.

(3) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988، 2/ 45.

ظاهرا بالأندلس إلى حدود سنة 220هـ/ 835م، ثم "تناقص واشتهر مذهب مالك بيحيى بن يحيى الليثي"[1].

على أن الفقيه الليثي الذي يشبه دوره – من بعض وجوهه- دور الفقيه أبي زرعة بالشام، في تقليص حضور المرجعية الأوزاعية، لم يكن ليبلغ غايته وتحقيق مبتغاه، دون الانخراط في تحالف مشروط مع السلطة الحاكمة بعد مواجهة عاصفة معها.

وعلى أساس هذا التحالف تعهد الأمير الأموي عبد الرحمن بن الحكم (206-238هـ/ 821-852م) لمقدّم مالكية الأندلس ألا "يستقضي قاضيًا، ولا يعقد عقدًا، ولا يُمضي في الديانة أمرًا إلا عن رأيه وبعد مشورته"[2]، وفي نظير هذه الحظوة كان الفقيه "يعترف للأمير بجميل ذلك، فلا يأتلي في ذكر إحماد سيرته، ووصف معدلته، وتزيين آثاره لدى رعيته، وتحضيضهم على طاعته، واستنهاضهم لتكاليفه"[3].

هذا التحالف الذي حاولت السلطة الأموية أن تلتمس له – من جانبها- المبررات التي تجعله مسوغًا[4]، كانت بواعثه منفعية

---

(1) الذهبي: تاريخ الإسلام، 9/ 498؛ والصفدي: الوافي بالوفيات، 18/ 124.

(2) ابن حيّان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، القاهرة: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971، ص180.

(3) المصدر السابق، ص180.

(4) يسوق المقري رواية بصيغة التضعيف مفادها أن الإمام مالكًا التقى بعض الأندلسيين في موسم الحج، وسألهم عن سيرة ملك الأندلس، فوصفوا =

بحتة، وما أحسن ما أجملها القاضي ابن العربي في قوله: "... لما رأوه [أمويو الأندلس] من تعظيم مالك لسلفهم، ولما أرادوه من صرف قلوب الناس إليهم، في تعلقهم بسيرة حرم رسول الله [صلى الله عليه وسلم]، ودار نبوته، ومقر سنته"[1].

وبصرف النظر عمن يكون تبنى بصفة رسمية المرجعية المالكية بديلاً عن المرجعية الأوزاعية؛ إذ تتردد الروايات بين جعله هشام بن عبد الرحمن[2]، أو ابنه الحكم بن هشام[3]، فإن استئثار المالكية بخطة القضاء منذ عهد يحيى بن يحيى قد شكَّل منعطفًا حاسمًا في تاريخ الأوزاعية بالأندلس.

يقول ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م): "مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان؛ مذهب أبي حنيفة...، ومذهب مالك

= له من مناقبه وسجاياه، ما حمله على القول: "نسأل الله أن يزيّن حرمنا بملككم!!"، فنُميت المسألة إلى ملك الأندلس مع ما علم من فضل مالك ومكانته، فحمل الناس على اتباع مذهبه، وترك مذهب الأوزاعي. يراجع: **نفح الطيب**، 3/ 230.

(1) **العواصم من القواصم**، تحقيق: عمار طالبي، ط02، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص490.

(2) الونشريسي: **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، أشرف على تحقيقه: محمد حجي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981، 6/ 356.

(3) المقري: **نفح الطيب**، 3/ 230؛ ومؤلف مجهول: **ذكر بلاد الأندلس**، تحقيق: لويس مولينا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1983، ص125.

بن أنس عندنا، فإن يحيى بن يحيى كان مكينًا عند السلطان، مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاض في أقطارنا إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا والرياسة، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به"[1].

ويضيف ابن حزم - في سياق آخر-: "فالتزم الناس بهذا المذهب [المالكي] من يومئذ، وحموا بالسيف عن غيره جملة، وما تدين بغيره أحد من حينئذ إلا من لا يوبه به، فمضى أمر الأندلس على ذلك"[2].

وليس غريبًا أن نقف بعدها على حالات من التراجع عن الأوزاعية بين صفوفها، فعبد الملك بن الحسن المعروف بزونان (ت 232هـ/ 846م) كان "يذهب أولاً مذهب الأوزاعي، ثم رجع إلى مذهب مالك"[3].

وما هي إلا أن صار المتشبثون بالأوزاعية أقلية أضحت عرضة للإنحاء واللائمة، ومن ذلك ما يروى عن زهير بن مالك البلوي (حي 233هـ/ 847م) أنه كان "متفقهًا في علم الأوزاعي، وكان قد

(1) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 610.

(2) الونشريسي: **المعيار المعرب**، 6/ 356-357.

(3) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 312؛ وعياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 375.

عـــرف به"[1]، فكان الفقيه المالكـــي عبد الملك بـــن حبيب[2] (ت 238هـ/ 853م) -وهو في رتبة يحيى بن يحيى- "يعذله في التزامه إياه كثيرًا، ويقابله في الانحراف إلى علم المدينة ورأي مالك"، فلا يزيد الفقيه الأوزاعي على أن يجيبه بقوله: "حسدتني إذ انفردت بالأوزاعية دون أهل البلد"[3].

4- ماذا بقي من المذهب الأوزاعي؟:

قد يصح مجاراة المقدسي[4] في اعتباره أن من بين أهم أسباب اندثار المذهب الأوزاعي، إقامة الإمام في بيروت على ساحل الشام، وهي في طرف بعيد عن سابلة الحج، إذ يتفق هذا التفسير وما ذهب إليه ابن خلدون من أن أقوى أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب، لِما أن المغاربة "رحلتهم كانت - غالبًا- إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة - يومئذ- دار العلم، ولم يكن العراق في

(1) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، ص100.

(2) عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي، فقيه أهل الأندلس، كان الفقه أغلب عليه من الحديث، واشتهر بكتابه "الواضحة" الذي يعد من أمهات المذهب المالكي. يراجع ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 312-315؛ وابن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ص252-256.

(3) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، ص100-101.

(4) **أحسن التقاسيم**، ص144.

طريقهم، فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة"[1].

لكن هذا التفسير الجغرافي لا يستجيب - دومًا- لتفسير انتشار مذهب دون آخر في هذا الصقع أو ذاك، فإنه لا يستجيب - مثلاً- لتفسير انتشار المذهب الحنفي الذي عرفه المغرب قبل المذهب المالكي، وظهر به "ظهورًا كثيرًا"[2]، كما لا يستجيب لتفسير انتشار المذهب الأوزاعي بالأندلس، وطريق الأندلسيين إلى المشرق هي نفسها طريق المغاربة.

ومن جهة أخرى فإن انتشار مذهب ما أو اندثاره لا يخضعان - بالضرورة- إلى مدى ملاءمة أحكام المذهب وتشريعاته لحياة الناس، ومواكبته للمتغيرات والمستجدات، إنما يرجع ذلك - في تقديري- إلى اعتبارات متعددة ومتداخلة، لا تنفك - في الواقع- عما قد يتهيأ للمذهب بعد مؤسسه من تلاميذ وأتباع ذوي جدارة واقتدار، لديهم من المؤهلات العلمية والإمكانات المادية، ما يسعهم معه دخول تحالفات إستراتيجية طرفاها السلطة والرعية، في سبيل تأمين الدعم والسند الضروريين.

ولما لم يُقدّر لمذهب الأوزاعي أن يحظى بذلك، فقد وقع بعد مؤسسه؛ بل ومنذ أخريات حياته، في مأزق التواصل والاستمرارية،

(1) المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص420.
(2) عياض: ترتيب المدارك، 1/ 31.

ثم حتى إذا "فني العارفون به"[1] -على حد تعبير الذهبي- لم يبق منه سوى "ما يوجد في كتب الخلاف"[2].

وإذا كان الطبري (ت 310هـ/ 922م) قد أحال في كتابه "اختلاف الفقهاء" على الأوزاعي في نحو ستين موضعًا[3]، فإن ابن جزي الغرناطي (ت 741هـ/ 1340م) مع ما التزمه في مقدمة كتابه "القوانين الفقهية" من التنبيه على مواطن الاتفاق والاختلاف بين الأئمة الأربعة وغيرهم من "أئمة المسلمين"[4]، إلا أنه لم يستدل بآراء الأوزاعي عدا في موضع واحد[5].

لكن مهما يكن من نكوص المنظومة الفقهية الأندلسية عن استحضار فقه الإمام الأوزاعي، إلا أن صداه سيظل ماثلاً في كتب الحديث والمسانيد والرجال، شفيعنا في ذلك ما ورد في فهرسة ابن خير الإشبيلي (ت 575هـ/ 1179م) من إشارات[6] تحمل على الاعتقاد أن مسند حديث الأوزاعي كما سيره، ظلت تلقى الرواج والتقدير بين الشوام والأندلسيين على حد السواء.

---

(1) الذهبي: **تذكرة الحفاظ**، 1/ 137.

(2) المصدر السابق، 1/ 137.

(3) الطبري: **اختلاف الفقهاء**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص27، 34، 36، 43، 46، 48، 55، 57، 62، 76، 78، 86، 92، 96، 98، 99، 101، 105، 108، 110،...

(4) ابن جزي: **القوانين الفقهية**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص 07.

(5) المصدر السابق، ص135.

(6) ابن خير الإشبيلي: **فهرسة ما رواه عن شيوخه**، نشره: محمد فؤاد منصور، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ص125، 203.

3

جدل الفقه والتاريخ في تراث عبد الملك بن حبيب الأندلسي

- الفقيه المؤرخ أم المؤرخ الفقيه؟ -[*]

(*) بحث قدّم في الملتقى الدولي حول: "الكتابة التاريخية في العالم العربي الإسلامي: من الخبر والرواية إلى النص والوثيقة"، المنعقد بتونس، بتاريخ: 28-30/ 04/ 2010.

ينتمي عبد الملك بن حبيب إلى جيل المؤسسين الأُوَل بالأندلس، إنْ فيما يتصل بإرساء قواعد المنظومة الفقهية، أو رسم معالم الكتابة التاريخية، وهو - بذلك- يجسد نموذجًا ساطعًا لعالم موسوعي، يمكن المراهنة على إنتاجه الفكري في سياق تناول إشكالية التجاور المتصل أو المنفصل بين الفقه والتاريخ ضمن العطاء الحضاري للفردوس المفقود.

وعلى ما يمكن تسجيله - للوهلة الأولى- من تفاوت ظاهر بين المنجز الفقهي والمنجز التاريخي في تراث ابن حبيب من حيث الصدى والحضور، لكن نعتقد أن ذلك لا يحول دون تناول موضوع جدلية الفقه والتاريخ في فكر عبد الملك بن حبيب من منطلق تساؤلات ما فتئت تفرض نفسها بالنسبة إلى هذا النمط من الكتابة المزدوجة، التي وإن كانت تجد لها تبريرًا - غالبًا- تحت غطاء

المعرفة الموسوعية التي اتسم بها تحصيل وعطاء علمائنا في العصر الوسيط، إلا أنه لا يعفينا من طرح جملة تساؤلات من قبيل:

هل كان التاريخ موجها للفقه، أم كان الفقه حاكمًا على التاريخ؟

وهل المدونة التاريخية تعكس رؤية الفقيه وآلياته في الفهم والاستنباط، أم تحكمت فيها منازع أخرى لم تنفك عن مأثور الرواية وقداسة السند؟

وهل ما اعتدنا التسليم به من شمول المعرفة الوسيطية ينفي انبعاث أحد جوانبها كسائد ومهيمن ومختزل للجوانب الأخرى؟

هذه أهم الإشكالات التي تطمح هذه المقاربة العلمية إلى تناولها، على خلفية بحث تجاذبات المؤرخ والفقيه في شخص عبد

الملك بن حبيب؛ كواحد من أبرز العينات التي تعكس نسق الكتابة التاريخية الباكرة في الغرب الإسلامي.

* * *

يكتشف المتتبع لما كُتب عن عبد الملك بن حبيب أنه أمام شخصية استأثرت بكثير من الاهتمام، وأثارت من حولها كثيرًا من الجدل، ولا غرو أن أحلّته الرواية الأندلسية المتداولة أسمى مقام بين نظرائه وأقرانه، لّما أنْ قررت أنّ "عبد الملك بن حبيب عالم الأندلس، ويحيى بن يحيى عاقلها، وعيسى بن دينار فقيهها"[(1)]، مسبغة عليه فضل الشفوف والتقدم، لِما أن العالِم لا يفتقر إلى مزيتي العقل والفقه، فيما ليس العاقل أو الفقيه عالمين بالضرورة.

وحقَّ للأندلس - حينئذ- أن تزهو بعالمها النابغة، وتفخر بانتسابه إليها، وهو الذي - على حد تعبير بعضهم- "أعاد مجاهل جهلها معالمًا، وأقام فيها للعلوم سوقًا نافقة"[(2)]، فلو لم يكن من

---

(1) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، تحقيق: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1992، ص246؛ وابن الفرضي: **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، نشره: عزت العطار الحسيني، ط02، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988، 1/ 315.

(2) ابن خاقان: **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق: محمد علي شوابكة، ط01، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983، 2/ 233-234.

المفاخر الأندلسية "إلا هذا الحبر لكفى"[1].

أولاً- عبد الملك بن حبيب.. الحصيلة والتكوين:

يرفع مترجمو عبد الملك بن حبيب نسبه إلى الصحابي العباس بن مِرْداس السُّلَمي[2]، عبر سلسلة من الآباء تمتد أربعة أو خمسة أجيال[3]، مع أنهم ينقسمون بين من يجعله من موالي بني سُلَيم[4]،

(1) ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط01، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975، 3/ 553.

(2) كان مقدّم قومه، أسلم قبل فتح مكة بقليل، وصار في عداد المؤلفة قلوبهم، ثم حسن إسلامه، وكان شاعرا محسنا، موصوفا بالنبل والشجاعة. يراجع ابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط02، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، 2/ 362-364؛ وابن حجر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط01، بيروت: دار الجيل، 1992، 3/ 633.

(3) فهو - عند البعض- عبد الملك بن حبيب بن ربيع بن سليمان بن هارون ابن جَاهِمَة (أو جُلْهَمة) بن عباس بن مرداس السلمي، بينما يسقط "ربيع" في روايات أخرى. يراجع الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص245؛ وابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 312-313؛ وعياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، نشره: محمد سالم هاشم، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 1/ 381.

(4) من أبرز المحسوبين على هؤلاء، نجد ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313؛ والحميدي: **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط02، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 2/ 447؛ والضبي: **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط01، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 2/ 490.

وبين من يخصه بأنفسهم[1].

والراجح -بالنظر إلى معطيات الروايات الموفرة لدينا- أنه ينتمي إليهم صليبة، لولا أنه يعكر على هذا الترجيح عبارة ملتبسة وردت في النسخة المطبوعة من "أخبار الفقهاء" للخشني، مفادها أن عبد الملك بن حبيب سُئل حين نزوله بمصر -إذْ انتسب لهم أنه سلمي-: من أنفس القوم أو من مواليهم؟ ودون إثبات إجابة عبد الملك، علّق الخشني بقوله: "فعجبوا من صدقه"[2]. وبما أن محققي الكتاب لم يشيرا إلى بتر أو سقط في هذا الموضع، فكان السياق يقتضي أن يكون عبد الملك أجابهم بما قد أثار تعجبهم، وهو أنه من موالي بني سليم.

ومهما يكن فإن الموالي في الأندلس مطلع القرن 03هـ/ 09م -كما في المشرق- تهيّأ لهم أن يضطلعوا بأهم الأدوار وأخطرها سياسيًا وفكريًا.

عاش عبد الملك بن حبيب أربعًا وستين سنة (174-

(1) يأتي في مقدمة هؤلاء ابن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط05، القاهرة: دار المعارف، 1982، ص263؛ وابن حيان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، القسم الأول من السفر الثاني، تحقيق: محمود علي مكي، ط01، الرياض: منشورات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003، ص245؛ والسهيلي: **الروض الأنف**، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000، 7/ 259.

(2) الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص248.

238هـ/ 790-853م)[1]، قضى جلها في الأندلس ما بين إلبيرة وقرطبة، خلا ثلاث أو أربع سنوات[2] استغرقتها رحلته المشرقية، والتي يكون شرع فيها في حدود سنة 208هـ/ 823م؛ أي حينما أربى على الثلاثين من عمره، وهي سن متأخرة نسبيًا مقارنة بسن الطلب، ولذلك قيل فيه إنه "رحل وهو فقيه عالم"[3]، وعلى سبيل

---

(1) تضاربت إدلاءات المؤرخين حول تاريخ مولد عبد الملك بن حبيب، كما تاريخ وفاته، لكن أوثق الإفادات التي مصدرها بعض تلاميذه وأقربائه، تزكي التاريخ الذي اعتمدنا. يراجع الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص254؛ ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 315؛ وابن الخطيب: **الإحاطة**، 3/ 549.

(2) تقدم مصادرنا تواريخ شتى لتوقيت رحلته، ولقد بدت بعض تلك التواريخ موغلة في الخطأ أو قد نالها تصحيف بالغ، كتلك التي تقيد ذهابه بسنة 220هـ/ 835م أو سنة 258هـ/ 872م، أو التي تؤخر عودته إلى سنة 216هـ/ 831م. بينما تراوحت التواريخ الأقرب إلى القبول ما بين سنتي 207هـ/ 822م و208هـ/ 823م بالنسبة لتاريخ الذهاب، وما بين سنتي 210هـ/ 825م و211هـ/ 826م بالنسبة لتاريخ الإياب.

يراجع الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط01، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991، 17/ 258؛ وابن حجر: **تهذيب التهذيب**، نشره: إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.، 2/ 610؛ وابن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ص253. ويقارن بعياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 12، 382؛ وابن الخطيب: **الإحاطة**، 3/ 549-550؛ والداودي: **طبقات المفسرين**، تحقيق: علي محمد عمر، ط02، القاهرة: مكتبة وهبة، 1994، 1/ 347.

(3) الشيرازي: **طبقات الفقهاء**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي، 1970، ص162.

التنويه والمبالغة "إنه لأفقه ممن يريد أن يأخذ عنه العلم"[1].

لكن الرصيد العلمي الذي حازه ابن حبيب بالأندلس، لم يكن ليؤهله لتبوأ الصدارة العلمية التي طالما تمتع بها أصحاب الرحلات البعيدة والأسانيد العالية، لذلك نجده قد صرف همته لاستجازة أكبر عدد من الشيوخ[2]، وانتساخ أوفر عدد من الكتب[3].

ولئن لم يتأت له أن يحظى بالأخذ عن الإمام مالك[4] أو تلميذه ابن القاسم[5]، اللذين كانا قد مضى على وفاتهما - أوان رحلته-

(1) عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 382؛ وابن فرحون: **الديباج**، ص353.

(2) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 447؛ والضبي: **بغية الملتمس**، 2/ 490.

(3) الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص245، 248؛ وابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313؛ وعياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 382، 385.

(4) ضمّن الحميدي -وعنه نقل الضبي- ترجمة ابن حبيب قولا بدا متحفظا بشأنه "وقيل: إنه أدرك مالكا في آخر عمره"، وهو افتراض لم يسبقه إليه أحد من مؤرخي الأندلس، ونحن لا نشك أن هذا القول قد التقفه عن شيخه الخطيب البغدادي. وسندنا -في ذلك- ما تعقّب به عياض -وعنه نقل السخاوي فيما يبدو- صاحب تاريخ بغداد في قوله: "وكذلك ذكر أبو بكر الخطيب، على تقدمه وحفظه، عبد الملك بن حبيب في الرواة عن مالك... وهو غلط عظيم، لاسيما من مثله. وعبد الملك بن حبيب إنما رحل بعد موت مالك بنحو ثلاثين سنة".

يراجع الحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 447؛ والضبي: **بغية الملتمس**، 2/ 491؛ وعياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 12؛ والسخاوي: **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، تحقيق: فرانز روزنثال، ط01، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، ص20.

(5) وهِم ابن خلدون لما اعتقد أن ابن حبيب يكون قد "أخذ عن ابن القاسم =

ردح من الزمن، فإنه لم ينِ في تحصيل تركة الإمام الفقهية من لدن تلاميذه الآخرين؛ كالغازي بن قيس وزياد بن عبد الرحمن بالأندلس[1]، وعبد الملك بن الماجشون ومطرّف بن عبد الله بالمدينة[2]، وعبد الله بن عبد الحكم وأصبغ بن الفرج بمصر[3].

وهو ما لخصه ابن خاقان في قولـــه: "وسمع بالأندلس وتفقه، حتى صار أعلم من فيها وأفقه، ثم رحل ولقي أنجاب مالك، وسلك من مناظرتهم أوعر المسالك"[4].

ويبدو أن رحلة ابن حبيب قد أثمرت ما كان يصبو إليه ويأمله، شفيعنا في ذلك ما تضافرت المصادر عليه من القول من أنه انصرف إلى الأندلس "وقد جمع علمًا عظيمًا"[5]، وسرعان ما انتشر له -بذلك- صيت وصدى[6]، فصار مقصد طلاب العلم الذين ما فتئوا ينثالون على مجلسه من مختلف أنحاء الأندلس، خاصة بعد أن

= وطبقته". المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص421.

(1) الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص245؛ وابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313.

(2) الشيرازي: **طبقات الفقهاء**، ص162؛ والذهبي: **تاريخ الإسلام**، 17/ 258.

(3) عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 382؛ وابن فرحون: **الديباج**، ص253.

(4) ابن خاقان: **مطمح الأنفس**، 2/ 234.

(5) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313؛ وعياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 382.

(6) ابن فرحون: **الديباج**، ص253؛ والداودي: **طبقات المفسرين**، 1/ 348.

استقدمه الأمير عبد الرحمن بن الحكم (206-238هـ/ 821-852م) إلى قرطبة، لما تعين انتظامه في سلك الشورى القضائية[1].

وكثيرًا ما كان تلميذه الأخص يوسف بن يحيى المغامي (ت 288هـ/ 901م) يردد أمام من يسأله عن شيخه: "لو رأيت ما كان على باب ابن حبيب، لازدريت غيره"[2].

ولقد تخرج بابن حبيب فئام من نبهاء الطلاب وأجاويدهم[3]، غير أن أحفلهم ذكرا - فضلاً عن المغامي المذكور- هما بقي بن مخلد ومحمد بن وضاح.

---

(1) دعاه الأمير عبد الرحمن لتقلد خطة الشورى بقرطبة، بناء على اقتراح من القاضي يحيى بن معمر الإلْهاني، وذلك في حدود سنة 218هـ/ 833م، ويبعد ما نقله المقري من أن ابن حبيب كان مشاورا زمن الأمير الحكم بن هشام (180-206هـ/ 796-821م). يراجع ابن الخطيب: **الإحاطة**، 3/ 550؛ والخشني: **قضاة قرطبة**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط02، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، ص113؛ والمقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988، 3/ 214.

(2) عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 382.

(3) يمكن التعرف على أسماء عدد من هؤلاء من خلال الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص107؛ وابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 315، 415؛ وعياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 382، 385؛ وابن الخطيب: **الإحاطة**، 3/ 550؛ وابن الأبار: **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عبد السلام الهراس، بيروت: دار الفكر، 1995، 1/ 286؛ 4/ 151. وليس العتبي صاحب "المستخرجة" من تلاميذ ابن حبيب، كما ذهب إليه ابن خلدون في **المقدمة**، ص421.

أما الميزة التي -لا شك- أنها شدت إليه طلبة العلم واستأثرت باهتمامهم، فهي ما أوتيه من إلمام وتصرّف في علوم ومعارف متنوعة[1]؛ من حديث وفقه، وتاريخ وأدب، ونحو وشعر، وطب وفلسفة[2]، ولربما كان ذلك من أدعى الأسباب لاستثارة غيرة معاصريه من الفقهاء، فإنهم - حسب ابن حيّان- كانوا يحسدونه "لتقدمه عليهم بعلوم، لم يكونوا يعلمونها، ولا يشرعون فيها"[3].

ويبدو أن اعتداد ابن حبيب بحصيلته العلمية الزاخرة، ورسوخ قدمه في التأليف، حملته على الاستغناء بمؤلفاته عن غيرها؛

(1) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313؛ والزبيدي: **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، ط02، القاهرة: دار المعارف، 1973، ص260.

(2) لم ينص ابن حيان -صراحة- على أن من بين معارف ابن حبيب "الفلسفة"، ولكنه قال عنه: "كان مفتنا في العلوم القديمة". والعلوم القديمة أو علوم الأوائل إنما كانت تنصرف في عرف علماء المسلمين إلى علوم اليونان التي في مقدمتها المنطق والفلسفة، وكان الاشتغال بها محل إنكار وتحفظ. يراجع ابن حيان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، القسم الثاني من السفر الثاني، تحقيق: محمود علي مكي، القاهرة: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971، ص185.

(3) المصدر السابق، ص185. وقد أثرت -بهذا الصدد- أبيات عن ابن حبيب، يقول فيها معرّضا ومشنّعا:

حَسَدُوا الفَتَى إِذْ لَمْ يَنَالُوا سَعْيَهُ ... فَالْقَوْمُ أَعْـدَاءٌ لَهُ وَ خُصُـومُ
كَضَــرَائِرِ الْحُسْنَاءِ قُلْنَ لِوَجْهِهَا ... حَسَـدًا وَبَغْـيًا إِنَّـهُ لَدَمِيـمُ

يراجع عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 391.

فلم يكن يدرس في مجلسه "إلا كتبه، وموطأ مالك"[1].

وتمدنا مصادرنا بقوائم متفاوتة الأهمية في تقصيها لما تناهى إلينا من مؤلفات عبد الملك بن حبيب[2]، غير أن ثلاث لوائح تبدو أوعب من غيرها من حيث أعداد عناوين الكتب التي اشتملت عليها، ويتعلق الأمر بما أمدنا به كل من عياض[3] (ت 544هـ/ 1149م)، وابن الخطيب[4] (ت 776هـ/ 1374م)، والداودي[5] (ت 945هـ/ 1538م). والواقع أن المصادر الثلاثة تستمد من رواية واحدة، مع بعض الاختلافات الطفيفة.

وسنحاول - فيما يلي- أن نأتي على ذكر هذه المؤلفات مصنفة إلى حقول معرفية، سواء منها ما توصلنا به، وتمكنا من الاطلاع عليه، وفحص محتوياته، أو ما لم نجد إليه سبيلاً، مما لا يزال في حكم الضائع والمفقود.

---

(1) ابن فرحون: **الديباج**، ص253.

(2) اشتهر ابن حبيب بغزارة الإنتاج ووفرة التأليف، ولربما سئل عن عدد ما ألّف من كتب، فأجاب إنها تربو عن الألف بخمسين، وفي رواية بعشرين، وبدهي أن هذا العدد ينصرف إلى مجموع الأبواب التي اشتملت عليها كتبه لا بمعنى كتب منفردة؛ إذ قد اعتاد المؤلفون القدامى تجزئة مؤلفاتهم إلى كتب متعددة. يراجع عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 384؛ ومحمد مخلوف: **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، القاهرة: المطبعة السلفية، 1930، ص73.

(3) **ترتيب المدارك**، 1/ 384-385.

(4) **الإحاطة**، 3/ 550-551.

(5) **طبقات المفسرين**، 1/ 349-350.

- **القرآن وتفسيره:**

1- تفسير القرآن: ستون بابًا
2- إعراب القرآن
3- رغائب القرآن
4- الناسخ والمنسوخ
5- كتاب القارئ(1)

- **الحديث وشروحه:**

6- الجوامع
7- حديث النبي ﷺ
8- حديث الصحابة
9- حديث التابعين
10- كتاب المسند(2)

---

(1) ينفرد بذكره الداودي: **طبقات المفسرين**، 1/ 350. لكن لفت انتباهنا أن لفظة "القارئ" يقابلها في الموضع نفسه من **ترتيب المدارك**، 1/ 385؛ والإحاطة، 3/ 550، لفظة "المغازي"، وبما أن الكتاب ذُكر في نطاق مؤلفات ذات صلة بالقرآن وعلومه، فنرجح قراءة الطبقات.

(2) ذكره فؤاد سزكين من بين آثار ابن حبيب، لكن عقّب عليه بالقول: "هذا الكتاب في واقع الأمر رواية لكتاب الآثار للربيع بن حبيب (القرن الثاني الهجري)، يوجد في القاهرة، ملحق، فهرست المخطوطات، 2/ 233، رقم 21582 ب". **تاريخ التراث العربي**، ترجمة: محمود فهمي حجازي، الرياض: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991، 1/ 2/ 250.

11- غريب الحديث[1]

12- شرح الحديث[2]

13- شرح الجامع

14- تفسير الموطأ[3]

- **الفقه ومتعلقاته:**

15- الواضحة في السنن والفقه[4]: في عدة

(1) ساقه ابن النديم ضمن عدد من الكتب المؤلفة في غريب الحديث. **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة، 1978، ص129.

(2) نص عليه ابن خير بسنده إلى المؤلف، وجعله عشرة أجزاء؛ هي: "الأول منها شرح الموطأ، والثاني شرح جامع الموطأ، والثالث ابتدأ فيه شرح حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ... ثم ذكر على هذا النحو أحاديث الصحابة والتابعين، وختم كتاب الشرح، وهو العاشر منها، بكتاب سماه: كتاب طبقات العلماء". يراجع كتابه: **فهرسة ما رواه عن شيوخه**، نشره: محمد فؤاد منصور، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ص170.

(3) حظي الكتاب بعناية الباحثين منذ أواخر القرن الماضي، وأسفر ذلك عن تحقيقين متزامنين له؛ أحدهما أنجز في إطار رسالة دكتوراه، للباحث: إبراهيم الشيخ راشد المريخي، بعنوان: "**عبد الملك بن حبيب ومنهجه في شرح غريب الموطأ مع تحقيق كتابه**"، ونوقشت بكلية الآداب بالرباط، سنة 2001، وهي السنة -نفسها- التي شهدت صدور الكتاب في جزئين، بعنوان: **تفسير غريب الموطأ**، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط01، الرياض: مكتبة العبيكان، 2001.

(4) التبس عنوان الكتاب -لدى بعض المتأخرين- بعناوين كتب تتفق معه في اللفظة الأولى، فورد تارة بعنوان "الواضحة (في إعراب القرآن)"، وتارة=

مجلدات[1]

16- كتاب السماع[2]

=أخرى بعنوان: "الواضحة في إعراب الفاتحة". يراجع حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، 2/ 1996؛ وإسماعيل البغدادي: **هدية العارفين -أسماء المؤلفين وآثار المصنفين-**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، 1/ 624.

(1) لم يصل إلينا من نسخ الواضحة سوى قطع ضئيلة، موزعة بين مكتبتي: القيروان بتونس، والقرويين بفاس. وقد حظيت هذه القطع المتناثرة بعناية بعض المستشرقين؛ توصيفا ودراسة. يراجع ميكلوش موراني: **دراسات في مصادر الفقه المالكي**، تعريب: سعيد بحيري وآخران، ط10، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ص36-67؛

J. SCHACHT: "On some manuscripts in the libraries of Kairouan and Tunis", *ARABICA*, XIV, Oct, 1967, Fas. 3, pp.241-242.

وقد تم تحقيق القطعة المحفوظة بخزانة القرويين، تحت رقم 809، من قبل الباحثة عزيزة الإدريسي، بدار الحديث الحسنية بالرباط، سنة 1994، في إطار رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، وأنجز العمل بعنوان: "**الواضحة في السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب السلمي**".

كما طالعنا في السنة نفسها الباحث Ossendorf-Conrad بتحقيق آخر للقطعة نفسها، في كتاب صدر ببيروت. وقد نبّه إليه، وإلى دراسة تناولت هذا الإصدار، نجم الدين الهنتاتي: **المذهب المالكي بالغرب الإسلامي**، تونس: تبر الزمان، 2004، ص195.

(2) يروي ابن أبي زيد القيرواني كتابي "الواضحة" و"السماع" بسندهما إلى ابن حبيب، ويفهم من كلامه أن كتاب السماع كان ملحقًا أو مضافًا إلى الواضحة. يراجع كتابه: **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها** =

17- كتاب الأحكام(1)

18- الفرائض(2)

19- الجامع: فيه مناسك النبي صلى الله عليه وسلم

20- الحكم والعمل بالجوارح(3)

21- كراهية الغناء(4)

= **من الأمهات**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، 1/ 10، 13.

هذا، وكانت مكتبة جامع القيروان بتونس تحتفظ بخمسة دفاتر مخطوطة من سماع ابن حبيب. يراجع إبراهيم شبوح: "**سجل قديم لمكتبة جامع القيروان**"، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 02، ج 02، نوفمبر 1956، ص360 (رقم 62)، 365 (رقم 100).

(1) ينقل الونشريسي في مواضع كثيرة من موسوعته أقوال ابن حبيب، في سياق استعراض الآراء المذهبية المختلفة، لكنه في موضعين اثنين يصرح بالنقل عن كتاب لابن حبيب يسميه "الأحكام"؛ مميزًا بينه وبين كتاب "الواضحة". يراجع **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، أشرف على تحقيقه: محمد حجي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981، 6/ 501، 544.

(2) أسنده ابن خير إلى مؤلفه في **فهرسة شيوخه**، ص231-232. وتوجد من الكتاب نسخة مخطوطة ببرلين، تحت رقم 4687. يراجع فؤاد سزكين: **تاريخ التراث العربي**، 1/ 2/ 249؛ وكارل بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، ط30، القاهرة: دار المعارف، 1974، 3/ 87.

(3) في **الإحاطة**، 3/ 551، الحكم والعدل بالجوارح.

(4) احتفظ ابن حزم بنتف نقلها عنه لما كان بصدد مناقشة أدلة القائلين بحظر=

22- الغاية والنهاية[1]

23- الباه والنساء: ثمانية أبواب

24- منهاج القضاة[2]

25- كتاب الوثائق[3]

- **التاريخ والتراجم والمناقب:**

26- كتاب التاريخ[4]

=الغناء. تراجع رسالته: "**في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور؟**"؛ ضمن مجموع رسائله، تحقيق: إحسان عباس، ط10، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، 1/ 431-432، 434.

(1) صدر الكتاب بعنوان: **كتاب الغاية والنهاية أو كتاب أدب النساء**، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط10، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، عن نسخة خطية فريدة بالخزانة العامة بالرباط، رقمها: 1126 د (تراجع مقدمة المحقق).

(2) أكثر النباهي من النقل عنه في كتابه **المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق: مريم قاسم طويل، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ص17، 18، 23، 24، 71، 72، 188، 216، 219، 220، 222، 226، (230)، 233، 238، 239، 242، 245.

(3) أتى على ذكره ابن رشد في كتابه **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد العرايشي، ط02، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، 5/ 297، 11/ 141.

(4) لم يرد ذكره بهذا العنوان في المصادر التي ترجمت لابن حبيب، ولعله الذي يليه. وقد ظل الكتاب مخطوطًا لسنوات طويلة، بمكتبة البودليانا في أكسفورد، قبل أن يجد طريقه إلى التحقيق من خلال رسالة دكتوراه بجامعة مدريد سنة 1986، على يد الباحث خورخي أغوادي، ثم صدر=

27- الدهور والقدماء والمغازي والحدثان[1]: خمسة وتسعون بابًا

28- كتاب المغازي[2]

29- مغازي مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]: اثنان وعشرون بابًا

30- حروب الإسلام

31- فتح الأندلس[4]

=هذا العمل عن المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد، سنة 1991. كما صدرت طبعة أخرى للكتاب ببيروت، عن دار الكتب العلمية، سنة 2008، بعناية: عبد الغني مستو، الذي لم يكلف نفسه عناء ذكر الأصل الذي اعتمده في نشرته مخطوطا كان أو مطبوعا.

هذا، وكان محمود علي مكي قد نشر قسما من الكتاب كملحق لدراسة له، وهو "باب استفتاح الأندلس"، بصحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد، مجلد 05، 1957، ص221-243.

(1) تصحفت لفظته الأولى إلى "الرهون" في **ترتيب المدارك**، 1/ 385؛ و**الإحاطة**، 3/ 550؛ و**الديباج**، ص255.

(2) أُفرد بالذكر، ولعله الذي يليه.

(3) سقطت لفظة "مغازي" في **الإحاطة**، 3/ 550، وسقطت لفظة "مقام" في **الديباج**، ص255 (كلاهما ينقل رواية **ترتيب المدارك**)، ولا ريب أن إحدى اللفظتين مقحمة، إذ لا يستقيم المعنى باجتماعهما معًا.

(4) كان معتمد ابن القوطية في ذكر أوليّة بعض سلفه. يراجع كتابه: **تاريخ افتتاح الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط02، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، ص29-32. ويغلب على الظن أن كتاب "فتح الأندلس" هو غير كتاب "استفتاح الأندلس" =

32- كتاب في النسب

33- أخبار قريش وأنسابها[1]: خمسة عشر بابًا

34- كتاب في القبائل[2]

35- طبقات الزمان[3]

36- مصابيح الهدى: الصحابة والتابعون[4]

37- طبقات العلماء وشرح من زُنّ منهم بالأهواء[5]

38- طبقات الفقهاء[6]

= لابن حبيب؛ إذ أن هذا الأخير ليس سوى جزء من كتابه "التاريخ"، وهو خلو - تمامًا- مما نقله ابن القوطية.

(1) ورد في **الإحاطة**، 3/ 550، أجواد قريش وأخبارها وأنسابها. والكتاب رائد في مجاله، يأخذ موضعه مع المصنفات المشرقية في نسب قريش لمخضرمي القرنين الثاني والثالث للهجرة، كالمصعب الزبيري، والزبير بن بكار. محمد يسف: **المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1992، 2/ 90.

(2) نسبه له ابن الأبار في **التكملة**، 2/ 83.

(3) رواه ابن الفرضي عن شيخه مجاهد بن أصبغ البجاني بسنده إلى المؤلف. **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 148.

(4) أفاد عبد الرحمن العثيمين في مقدمة تحقيقه لكتاب **تفسير غريب الموطأ**، 1/ 54، أن كتابا بهذا العنوان منسوب إلى ابن حبيب في فهرست مكتبة الملك عبد العزيز التابعة للحرس الوطني في مدينة الرياض، لكن تبين عند المعاينة أن الكتاب ليس له.

(5) عدّه ابن خير جزءًا من كتاب شرح الحديث لابن حبيب، ووصفه بأنه كتاب صغير. **فهرسة شيوخه**، ص170.

(6) يرد الكتاب في أغلب المصادر بعنوان: "طبقات الفقهاء والتابعين"، بينما =

39- طبقات المحدثين

40- شيوخ مالك[1]

41- الشعراء والأبرار[2]

42- كتاب المسجدين[3]

43- السلطان وسيرة الإمام: ثمانية أبواب

44- سيرة الإمام في الملحدين[4]

45- فضائل النبي صلى الله عليه وسلم[5]

=يسوقه ياقوت الحموي بعنوان "طبقات الفقهاء من الصحابة والتابعين"، بما قد يوحي بوقوع سقط في سائر المصادر، وجلها يصدر عن ابن الفرضي. لكن ما قد يدعو إلى التريث في تبني الصيغة الأخيرة، ما ينفرد به إسماعيل البغدادي من إلحاقه لفظ العنوان بعبارة "من أصحاب أئمة الخمسة". يراجع **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، 1977، 1/ 244؛ ويقارن **بهدية العارفين**، 1/ 624.

(1) نسبه له عياض في **ترتيب المدارك**، 1/ 106.

(2) انفرد الخشني بذكره -عرضا- في **أخبار الفقهاء**، ص246.

(3) ورد عند الذهبي بعنوان: "كتاب فضل المسجدين". **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط02، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982، 12/ 103. وعلى أن الكتاب لم يصل إلينا، غير أن المسجدين إذا أطلقا، فإنهما ينصرفان غالبًا إلى الحرمين الشريفين: المكي والمدني.

(4) تصحفت عبارة "في الملحدين" إلى "في مجلدين"، في **معجم البلدان**، 1/ 244.

(5) عنوان الكتاب يمكن أن يتجه إلى أدب السجايا والشمائل، مما اعتاد المؤلفون القدامى إدماجه في كتب السيرة. محمد يسف: **المصنفات المغربية في السيرة النبوية**، 1/ 270.

46- فضائل الصحابة

47- فضائل عمر بن عبد العزيز

48- فضائل مالك بن أنس

- **الوعظ والتذكير:**

49- المواعظ: سبعة أبواب

50- الرغائب[1]

51- مكارم الأخلاق[2]

52- الورع في العلم

53- الورع في المال وغيره[3]: ستة أبواب

54- السخاء واصطناع المعروف

55- الحسبة في الأمراض

---

(1) تميّز المصادر بينه وبين "رغائب القرآن" سالف الذكر، فلعلهما كتابان مستقلان. ويورد عياض قول عبد الأعلى بن معلى: "هل رأيت كتبًا تحبب عبادة الله إلى خلقه، وتعرفهم به، ككتب عبد الملك بن حبيب"، ثم يعقب عليه بقوله: "يريد كتبه في الرغائب والرهائب". **ترتيب المدارك**، 1/ 384.

(2) ساقه ابن خير بسنده إلى مؤلفه، ضمن كتب "في الحكمة والمواعظ". يراجع **فهرسة شيوخه**، ص255، 258.

(3) توجد من كتاب الورع -ولا يسعنا الجزم إنْ كان هذا أو الذي قبله- نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية بمدريد، رقمها: 5146. وقد أفاد عبد المجيد تركي في مقدمة تحقيقه لكتاب **الغاية والنهاية**، ص60-61، أن المستشرق خ. أڤوادي قد أنجز تحقيقًا نقديًا لكتاب "الورع" في نطاق دراسة جامعية، لكن ليس ثمة ما يدل على أنه في طريقه إلى النشر.

56- التحذير من معاصي الله والرغبة في طاعته[1]

57- الرياء[2]

58- فساد الزمان[3]

59- أشراط الساعة[4]

60- وصف الفردوس[5]: التُّحف والظُّرف

- **معارف متنوعة:**

61- مختصر في الطب[6]

---

(1) حدّث به بسنده إلى المؤلف أحمد بن علي بن الحسن المري البجاني. يراجع ابن الأبار: **التكملة**، 1/ 17.

(2) تصحف إلى "الربا" في **الديباج**، ص255.

(3) رواه ابن الفرضي عن شيخه مجاهد بن أصبغ البجاني بسنده إلى المؤلف. **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 148.

(4) صدر بعنوان: **أشراط الساعة وذهاب الأخيار وبقاء الأشرار**، دراسة وتحقيق: عبد الله عبد المؤمن الغماري الحسني، ط01، الرياض: دار أضواء السلف، 2005.

(5) صدر في طبعة تجارية غير محققة، عن دار الكتب العلمية، ببيروت، سنة 1987.

(6) أفاد حاجي خليفة في **كشف الظنون**، 2/ 1095، أن لعبد الملك بن حبيب تأليفا في الطب النبوي. وبهذا العنوان نشره محمد علي البار، ط01، دمشق: دار القلم – بيروت: الدار الشامية، 1993. كما صدر الكتاب بالعنوان الذي أثبتناه في المتن، بتحقيق: كاميلو ألباريث دي موراليس وفيرناندو خيرون، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1993. دون أن نغفل نشراته السابقة على يد محمد العربي الخطابي، بعنوان: **"عبد الملك بن حبيب وكتابه طب العرب"**، في مجلة دعوة الحق،=

62- كتاب في النجوم[1]

63- منظومة في الأوقات[2]

64- رسالة إلى معلم ولده[3]

ومن الجدير بالملاحظة أن بعض هذه العناوين قد لا تكون كتبا مستقلة بذاتها، كما قد يكون أكثر من عنوان هو لكتاب واحد وورد بصيغ مختلفة. وفي هذا السياق عقّب عياض على مجموعة من كتب ابن حبيب أفردها، بقوله "قال بعضهم: قسّم ابن الفرضي هذه الكتب، وهذه الأسماء، وهي كلها يجمعها كتاب واحد لابن حبيب"[4].

= ع260/ 1986، ص70-83؛ ثم ضمن كتابه: **الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ص90-110.

(1) توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط، ضمن مجموع، يحمل الرقم: 185. ولقد مضى وقت طويل على ما أفاد به D. M. VARISKO من أن P. KUNITZSCH بصدد تحقيقه، دون أن نتوصل في حدود اطلاعنا بجديد هذا التحقيق. يراجع مقاله:

"The origin of the anwā' in arab tradition", *STUDIA ISLAMICA*, LXXIV, 1991, p.22, nute 64.

(2) توجد منها نسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط، تستغرق الصفحتين (162-163) ضمن مجموع، يحمل الرقم: 2197 د/ 7.

(3) نشرها سعيد أعراب طيّ مقال له، بعنوان: **"رسالة من ابن حبيب إلى معلم ولده -أقدم نص في التربية والتعليم بالأندلس-"**، مجلة الثقافة المغربية، ع07/ 1972، ص59-60.

(4) عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 384.

ثانيًا- عبد الملك بن حبيب.. الرواية والدراية:

إنه لمن المثير للاهتمام -حقا- أن الأندلس التي لطالما تنازع الصدارة العلمية بها أهل الفقه وأهل الحديث، إنما تدين في تأسيسها العلمي لأعلام جمعوا في تكوينهم بين الفقه والحديث على حد السواء، وعبد الملك بن حبيب واحد من هؤلاء. بل إن الذين عنوا بالترجمة له لم يقتصروا على التنويه بجمعه بين علمي "الفقه والحديث"[1]، حتى ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، حينما قرر - فيما يشبه اليقين - أن ابن حبيب "هو أول من أظهر الحديث بالأندلس"[2].

عدا أن آخرين ممن لم يشاءوا خص ابن حبيب بهذه المنقبة، اختاروا إضفاءها على أستاذه صَعْصَعَة بن سلام الدمشقي (ت 192هـ/ 808م)؛ إذ عدوه "أول من أدخل الحديث الأندلس"[3]، إلا إذا كان الفريقان تعمدا التعبير بـ"أدخل" لهذا، و"أظهر" لذاك، اعتبارا لفرق الدلالة بين اللفظتين.

وواقع الأمر، أن الأندلس تدرّجت في صلتها بعلم الحديث

(1) الزبيدي: **طبقات النحويين واللغويين**، ص260؛ والقفطي: **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط01، القاهرة: دار الفكر العربي- بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1986، 2/ 206.

(2) الذهبي: **تاريخ الإسلام**،17/ 259؛ والسيوطي: **طبقات الحفاظ**، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص237.

(3) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 240؛ والحميدي: **جذوة المقتبس**، 1/ 379.

منذ معاوية بن صالح الحضرمي (حي سنة 172هـ/ 788م)، الذي قيل فيه -أيضا- إنه "أول من دخل الأندلس بالحديث"[1]، إلى تلميذي ابن حبيب: محمد بن وضاح (ت 286هـ/ 899م)، وبقي بن مخلد (ت 276هـ/ 889م)، اللذين أحدثا نقلة نوعية، استحقا معها أن يقال إنه بهما "صارت الأندلس دار حديث"[2].

إن قيام ابن حبيب في موقع وسط بين طبقة شيوخه الذين لهم فضل الريادة في إدخال الحديث إلى الأندلس، وطبقة تلاميذه ممن بفضلهم حالت الأندلس دار حديث، جعلت موقعه حرجا، ككل الذين يعملون ضمن مرحلة توصف -لاحقًا- بالانتقالية، فلا يُقر لهم بالفضل، إلا بمقدار ما ينسجم عطاؤهم والضوابط التي استقر العمل بها، والاحتكام إليها.

ولذلك لا غرابة إذا ما أعيد تقويم دور ابن حبيب، ومدى إسهامه في حقل علم الحديث؛ رواية ودراية، في الوقت الذي كانت فيه علوم المتن والسند تشهد أوج ازدهارها وتألقها في مشرق العالم الإسلامي، على أيدي حُفاظ كبار، من مصاف الإمامين: البخاري (ت 256هـ/ 870م)، ومسلم (ت 261هـ/ 875م).

وليس سوى ذلك -إذا ما اطرحنا من حسابنا التنافس القائم على احتلال مواقع الصدارة العلمية- ما يجعلنا نفهم بواعث الحملة

---

(1) الخشني: **قضاة قرطبة**، ص51.

(2) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 2/ 18.

العنيفة، التي قادها محمد بن وضاح ضد كل ما يمت بصلة إلى تركة أستاذه ابن حبيب، مما يندرج ضمن خانة الرواية والسماع.

ولم يند عن ملاحظتنا أن جل الروايات التي تنتقص من قدر ابن حبيب[1]، وتثير الشكوك حول مدى صحة سماعه من شيوخه المشارقة[2]، إنما رويت - أساسًا- عن ابن وضاح. بل لم يتخلف تلميذه أحمد بن خالد المعروف بابن الجبّاب (ت 322هـ/ 934م) عن سلوك سبيل شيخه، فكان - بحسب ما روي- يسيء الرأي في ابن حبيب[3]، ويطعن عليه بكثرة الكتب، ويشير إليه بالكذب[4].

إن إظهار الخلفية التي صدر عنها ابن وضاح ومريدوه في تناول ابن حبيب وصلته بعلم الحديث، حتى وإن كان موقفهم - ذاك- قد ألقى بظلاله على من جاء بعدهم، ومارس دورًا مؤثرًا في رسم صورة نمطية عن ابن حبيب، إلا أن ذلك لا يعفينا من فحص هذا

---

(1) روي عن ابن وضاح، قال: سمعت أبا زيد بن أبي الغمر بالفِسْطاط، يقول: لم يقدم إلينا هاهنا أحد أفقه من سحنون؛ إلا أنه قدم علينا من هو أطول لسانًا منه. يعني ابن حبيب. المصدر السابق، 1/ 315.

(2) يشكك ابن وضاح في سماع ابن حبيب من أسد بن موسى بمصر، وإبراهيم بن المنذر الحزامي بالمدينة، ويروي عن هذا الأخير قوله: "أتاني صاحبكم ابن حبيب بغِرارة مملوءة كتبًا، فقال لي: هذا علمك تجيزه لي؟ قلت: نعم؛ ما قرأ علي منه حرفا، ولا قرأته عليه". عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 385.

(3) المصدر السابق، 1/ 385.

(4) الذهبي: **تاريخ الإسلام**، 17/ 259.

الجانب - بالذات- من تكوين الفقيه الأندلسي، وعرضه على ما أضحى معروفًا من ضوابط وموازين علوم الرواية والدراية.

فابن الفرضي (ت 403هـ/ 1012م) الذي لم يحاب ابن وضاح، وقال فيه: "كان لا علم عنده بالفقه، ولا بالعربية"[1]، لم يتردد - في المقابل- في نعت ابن حبيب بأنه "لم يكن له علم بالحديث، ولا كان يعرف صحيحه من سقيمه"[2].

وهو رأي خال من سِيما التشنج والإثارة، وينم على قدر كبير من الدقة والموضوعية، ولذلك لم يجد كبار حفاظ المالكية بالمغرب والأندلس؛ كابن عبد البر[3] (ت 463هـ/ 1070م)، وابن العربي[4] (ت 543هـ/ 1148م)، وابن القطان[5] (ت 628هـ/ 1231م)، مندوحة من الإقرار بمؤداه.

---

(1) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 2/ 19.
(2) المصدر السابق، 1/ 313.
(3) لئن كان يجعل من ابن حبيب "أول من أظهر الحديث بالأندلس"، فإنه يرى أنه "لا يفهم طرقه، ويصحّف الأسماء، ويحتج بالمناكير". الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، 12/ 106.
(4) نُسب إليه نعت ابن حبيب بأن "بضاعته في الحديث مزجاة". ابن عذاري: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق: كولان وليفي بروفنسال، ط20، بيروت: دار الثقافة، 1980، 2/ 111.
(5) نقل عنه قوله في ابن حبيب: "... ولم يُهْد في الحديث لرُشد، ولا حصل منه على شيخ مُفلح". ابن حجر: **لسان الميزان**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط10، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002، 5/ 257.

أما تهمة الكذب، فلم يتجرأ على وصمه بها، خارج دائرة خصومه من معاصريه، عدا ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م)، ذلك أن مقتضى مذهبه في الاستمداد من نصوص الحديث، وتتبع مختلف طرقه وأسانيده، جعلته على خط التماس مع مرويات ابن حبيب، فلم يكد يفوت فرصة دون تجريحه، وقذفه على -عادته- بنعوت جارحة، من قبيل: "ساقط"[1]، و"هالك"[2]، و"متروك"[3]، و"مذكور بالكذب"[4]، و"روى الكذب المحض عن الثقات"[5].

ثم ما لبث أن آل الأمر إلى أرباب الجرح والتعديل، من أمثال الذهبي (ت 748هـ/ 1347م)، وابن حجر (ت 852هـ/ 1448م)، فتفقدوا مجموع ما قيل في ابن حبيب، وأخضعوه لمعايير الجرح والتعديل المقررة، فأما ضعف رتبته في الحديث فلم يجدوا مناصًا من إثباتها، وأما تهمة الكذب والاختلاق فربأوا بمقامه عنها.

يقول الذهبي: "الرجل أجلّ من ذلك، لكنه يغلط"[6]، ويضيف ابن حجر: "وقد أفحش ابن حزم القول فيه، ونسبه إلى

(1) ابن حزم: **المحلى**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، 2/ 247، 9/ 47، 61، 10/ 521.

(2) المصدر السابق، 7/ 518، 8/ 401، 414، 10/ 113.

(3) المصدر السابق، 8/ 444.

(4) المصدر السابق، 8/ 386.

(5) المصدر السابق، 7/ 472.

(6) الذهبي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، 4/ 396.

الكذب، وتعقبه جماعة بأنه لم يسبقه أحد إلى رميه بالكذب"[1]، ثم خلص إلى القول: "عبد الملك بن حبيب الأندلسي، الفقيه المشهور، صدوق، ضعيف الحفظ، كثير الغلط، من كبار [الطبقة] العاشرة"[2].

بقي أن نقول إن أكثر ما استهدف له ابن حبيب من نقد، إنما جاء من جهة ترخصه في السماع، وتوسعه في الرواية، إذ كان يأخذ بالإجازة بمفهومها الواسع؛ إن على سبيل المناولة[3] أو الوِجادة[4]. ويكون ابن الفرضي أول من نبّه على هذه المنحى في تحصيل ابن حبيب، حينما قال: "وذكر عنه أنه كان يتساهل، ويحمل على سبيل الإجازة أكثر روايته"[5].

وقد أثار عياض هذه القضية الشائكة في سياق مناقشته لما

(1) ابن حجر: **تهذيب التهذيب**، 2/ 611.

(2) ابن حجر: **تقريب التهذيب**، تحقيق: صغير أحمد شاغف، [مكة]: دار العاصمة، 1993، ص622.

(3) المناولة: أن يناول الشيخُ الطالبَ كتابًا من سماعه، ويقول له: "اروِ هذا عني"، ويملّكه إياه، أو يعيره لينسخه ثم يعيده إليه، أو يأتيه الطالب بكتاب من سماعه عنه فيتأمله، ثم يقول: "ارو عني هذا". يراجع ابن كثير: **الباعث الحثيث**، تحقيق: علي حسن عبد الحميد الحلبي، ط01، الرياض: مكتبة المعارف، 1996، ص357-361.

(4) الوجادة: وصورتها أن يجد حديثًا أو كتابًا بخط شخص بإسناده، فله أن يرويه عنه على سبيل الحكاية. يراجع المصدر السابق، ص367-371.

(5) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313.

تحومل به على ابن حبيب[1]، فلم ير بأسًا بمحصل متحمّلاته، لمّا كانت قد تأتت له عن طريق اصطلح على تسميتها بـ "الإعلام"، وعدّها من الطرق السائغة في الشرع؛ تحمّلا وأداء[2].

ويكون المقري (ت 1041هـ/ 1631م) قد استأنس برأي القاضي عياض، إذ ذهب إلى أن ما رواه ابن وضاح بشأن "الإجازة بها في الغرارة"[3]، يؤول إلى "مذهب من يرى الإجازة، وهو مذهب مستفيض، واعتراض من اعترض عليه إنما هو بناء على القول بمنع الإجازة"[4].

ولا ريب أن فقهاء المالكية، وقد هالهم مقدار التجريح الذي طال أحد كبار ركائز المدرسة المالكية بالمغرب والأندلس، قد انبعثوا ينافحون عنه بكل وسيلة، سواء بحشد الشهادات التي تزكي صاحبهم، أو الاستثمار في باب المناقب والكرامات.

فمن الشهادات التي استنجد بها المالكية ووظفوها - بذكاء بالغ- في درء إنحاء ابن حزم وأضرابه على ابن حبيب، شهادة القاضي منذر بن سعيد البلوطي (ت 355هـ/ 966م) -وكان على

(1) عقد عياض فصلا في ترجمة ابن حبيب، بعنوان: ذكر ما تحومل به عليه. يراجع **ترتيب المدارك**، 1/ 385-386.

(2) عياض: **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط02، القاهرة: دار التراث - تونس: المكتبة العتيقة، 1978، ص107-109.

(3) تراجع الإحالة رقم 84.

(4) المقري: **نفح الطيب**، 2/ 08.

مذهب الظاهرية- إذ يقول: "لو لم يكن من فضل عبد الملك، إلا أنك لا تجد أحدًا ممن يُحكى عنه معارضته، والرد لقوله، ساواه في شيء، وأكثر ما نجد أحدهم يقول: كذب عبد الملك أو أخطأ، ولا يأتي بدليل على ما ذكره"[1].

أما توظيف الحكاية الكرامية، فنستشفه من رواية تناولت وفاة ابن وضاح - تلميذ ابن حبيب وخصمه اللدود-، ونصها: "حُفِر لابن وضاح إلى جانب قبر ابن حبيب، فانفتح ما بين القبرين، فأدخَل الحافر يده إلى جنبه، فوجد جسده وافرًا، لم تأكله الأرض..."[2].

أليست مفارقة عجيبة أن يكون مرقد ابن وضاح - بعد مماته- إلى جوار أستاذه، الذي لم يسلم من لسانه، ولا حفظ ذكراه، بل إلى جواره جدًا، إلى الحد الذي انفتح ما بين القبرين، وانكشف معه جزء من جدث ابن حبيب، الذي - تزعم الرواية المنقبية - أن الأرض لم تأكل منه على توالي السنين والأيام، بقدر ما أكل منه الذين تنكروا لذكراه.

ثالثًا- عبد الملك بن حبيب.. الفقه والقانون:

تهيّأ للفقه أن يقوم في المجتمع الإسلامي الوسيط كمعرفة شكّلت قاسمًا مشتركًا، تمتع بأكبر قدر من الحضور والنفوذ والتأثير،

(1) عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 386؛ وابن فرحون: **الديباج**، ص255.

(2) عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 391؛ وابن الخطيب: **الإحاطة**، 3/ 552.

إلى حد أن باحثًا انشغل ببُنى التراث ومكوناته، اعتقد أنه "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها حضارة فقه"[1].

وعبد الملك بن حبيب الذي يأتي في طليعة المؤسسين للمنظومة الفقهية في الغرب الإسلامي، بقدر ما نِيل منه محدثًا، وتُعقبت معظم مروياته ردًا وتوهينًا، فإنه حاز وافر الثناء فقيها، وتنوقلت أحكامه وفتاويه في أمهات دواوين الفقه المالكي.

وما أكثر تحالي الرفعة والإجلال التي اقترنت باسمه؛ فهو "الفقيه الرئيس"[2]، أو "الفقيه العالم"[3]، أو "الفقيه الكبير"[4]، مفتي أهل الأندلس[5]، وفقيهها "الذي يضرب به المثل"[6].

ترجم له عياض ضمن "الطبقة الأولى الذين انتهى إليهم فقه مالك، والتزموا مذهبه، ممن لم يره ولم يسمع منه"[7]. وابن الفرضي

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط20، بيروت: دار الطليعة، 1985، ص96.
(2) ابن حيان: المقتبس، 2/ 1/ 417.
(3) ابن خاقان: مطمح الأنفس، 2/ 233.
(4) السيوطي: طبقات الحفاظ، ص237.
(5) الذهبي: العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد زغلول، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، 1/ 336.
(6) ابن سعيد: المُغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، ط04، القاهرة: دار المعارف، 1995، 2/ 96.
(7) عياض: ترتيب المدارك، 1/ 317.

الذي غضّ من رتبته في الحديث، قال عنه: "كان حافظًا للفقه على مذهب المدنيين، نبيلاً فيه"[1]. وابن الموّاز (ت 281هـ/ 894م) - من جانبه- أثنى عليه "بالعلم والفقه"[2]. وكذا العُتبي (ت 255هـ/ 869م) -على ذكر الواضحة- قال: "رحم الله عبد الملك، ما أعلم أحدا ألّف على مذهب أهل المدينة تأليفه، ولا لطالب أنفع من كتبه، ولا أحسن من اختياره"[3].

ويبدو أن هذه المكانة السامقة التي ظفر بها ابن حبيب، ترتبط من بعض جوانبها بما سخّر له جهده وقلمه في الانتصار لمذهب مالك والذبّ عنه[4]، حتى لكان يُظهر ضيقه ببقايا الأوزاعية الذين ظلوا على وفائهم لمنتحلهم[5].

لكنه -ربما- كان يضيق أكثر بأنداده من مالكية العصر، ممن انفردوا دونه بالأخذ عن الإمام مالك، أو تلميذه ابن القاسم، فكانت العلاقة بينه وبين يحيى بن يحيى -راوي الموطأ عن مالك- دائمة التوتر[6]، كما كان سحنون -راوي المدونة عن ابن القاسم- منافسًا لا يُستهان به.

---

(1) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313.
(2) ابن فرحون: **الديباج**، ص254.
(3) الداودي: **طبقات المفسرين**، 1/ 349.
(4) عياض: **ترتيب المدارك**، 1/ 382؛ وابن حجر: **لسان الميزان**، 5/ 257.
(5) الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص100.
(6) المصدر السابق، ص363.

ونخال أنه من هذه الزاوية -دون أن نهمل ما كان مستحكمًا بين أهل العدوتين: الأندلسية والمغربية من ملاحاة وفخار- يمكن أن نقرأ رواية ابن الفرضي، والتي نصها: "سئل ابن الماجشون من أعلم الرجلين عندك؛ القروي التنوخي، أم الأندلسي السلمي؟ فقال: السلمي مقْدمه علينا أعلم من التنوخي منصرفه عنا"[1].

ولا يبعد عن ذلك ما رامت الرواية الأندلسية انتزاعه من فقيه القيروان، من اعتراف بتقدم فقيه قرطبة؛ إذ لمّا أُنهي إلى سحنون نبأ وفاة ابن حبيب، استرجع، وقال: "مات عالم الأندلس، بل والله عالم الدنيا"[2]. ويبدو أن ثبوت هذه الرواية كان محل شك، أو - على الأقل- مقطعها الأخير[3].

إن تزامن "المدونة" المغربية، و"الواضحة" الأندلسية، كانت له - في الواقع- تداعياته غير الخفية، في التأسيس لاتجاهات متوازية داخل المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي. وهو ما لم يند عن ملاحظة ابن خلدون (ت 808هـ/ 1405م)، فسجّله، قائلاً: "وعكف أهل القيروان على هذه المدونة، وأهل الأندلس على الواضحة"[4]، وما هي إلا أن "تميزت للمذهب المالكي ثلاث طرق:

(1) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 315.
(2) الزبيدي: **طبقات النحويين واللغويين**، ص260.
(3) على احتفاء ابن الخطيب بعبد الملك بن حبيب، إلا أنه ساق هذه الرواية في صيغة التشكيك: "وزعم الزبيدي"، كما أنه أسقط مقطعها الأخير. يراجع كتابه **الإحاطة**، 3/ 549.
(4) ابن خلدون: **المقدمة**، ص421.

- للقرويين، وكبيرهم سحنون، الآخذ عن ابن القاسم.
- وللقرطبيين، وكبيرهم ابن حبيب، الآخذ عن مالك (؟)، ومطرف، وابن الماجشون، وأصبغ.
- وللعراقيين، وكبيرهم القاضي إسماعيل وأصحابه ..."[1].

وتعد الواضحة أشهر مؤلفات ابن حبيب الفقهية، وبها سما ذكره، وذاع صيته. قال ابن الفرضي فيها: "لم يؤلف مثلها"[2].

ولقد حظيت "الواضحة" بالإقبال عليها والاعتناء بها؛ سماعًا ورواية، زيادة واختصارا[3]، ما يعكسه قول ابن حزم: "والمالكيون لا تمانع بينهم في فضلها، واستحسانهم إياها"[4].

أما ما ذهب إليه ابن خلدون من أن "العتبية" تكون قد أعفت أثر "الواضحة"[5]، فغير مسلّم به على إطلاقه، فإن الشقندي

---

(1) ورد هذا النص في النسخة الباريسية من المقدمة، وأثبته محقق نسختنا المعتمدة في الحاشية، ص422.

(2) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 313.

(3) بشأن مختصرات الواضحة، يراجع الخشني: **أخبار الفقهاء**، ص228؛ والحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 520؛ والدباغ: **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تحقيق: محمد ماضور، ط02، تونس: المكتبة العتيقة – القاهرة: مكتبة الخانجي، 1968، 3/ 148.

(4) ابن حزم: رسالته **"في فضل الأندلس وذكر رجالها"**؛ ضمن مجموع رسائله، تحقيق: إحسان عباس، ط01، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، 2/ 181.

(5) ابن خلدون: **المقدمة**، ص422.

(ت 629هـ/ 1231م) -في رسالته الشهيرة- يساجل مناظره بقوله: "هل لكم في الفقه مثل عبد الملك بن حبيب، الذي يُعمل بأقواله إلى الآن ..."[1].

ولا ينبغي أن يصرفنا طابع الرسالة السجالي عن الوثوق بإفادتها، إذ سمح تتبع بعض كتب التراجم والفهارس والنوازل، بالوقوف على استمرار رواية الواضحة بأسانيد متنوعة متصلة[2].

كما أن محرري دواوين الفقه المالكي المعتمدة، لم تخل مصنفاتهم الجامعة - إلى أعصر متأخرة- من نقول متفاوتة عن ابن حبيب وواضحته. ومن أشهر هؤلاء: الخشني[3] (ت 361هـ/ 971م)، وابن أبي زمنين[4] (ت 399هـ/ 1008م)، وابن

(1) نقله المقري في **نفح الطيب**، 3/ 192.

(2) حول مختلف هذه الأسانيد، يراجع الرسم التخطيطي الذي وضعه ميكلوش موراني: **دراسات في مصادر الفقه المالكي**، ص46.

(3) **أصول الفتيا على مذهب مالك**، تحقيق: محمد أبو الأجفان وآخران، تونس- ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1985، ص53، 55، 109، 123، 140، 141، 149، 203، 216، 282، 283، 309، 310، 353، 418...

(4) **منتخب الأحكام**، تحقيق: محمد حماد، ط10، الرباط: منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، 2009، 2/ 1175 (فهرست مصادر المؤلف حيث ذكر الواضحة من بينها). هذا، وكانت الباحثة ماريا أركاس كامبوي قد عمدت إلى استخلاص هذه النقول من النسخ الخطية لكتاب المنتخب، ونشرتها مع تحقيق وتقديم لها بعنوان: **الواضحة لعبد الملك بن حبيب**، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 2002.

مغيث[1] (ت 459هـ/ 1067م)، وابن سهل[2] (ت 486هـ/ 1093م)، والشعبي[3] (ت 497هـ/ 1104م)، وابن بشتغير[4] (ت 516هـ/ 1122م)، وابن رشد[5] (ت 520هـ/ 1126م)، وابن لب[6] (ت 782هـ/ 1380م). فضلاً

---

(1) **المقنع في علم الشروط**، تحقيق: فرانثيسكو خابيير آغيري سادابا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ومعهد التعاون مع العالم العربي، 1994، ص07، 19، 27، 49، 51، 57، 60، 63، 74، 78، 83، 136، 158، 170، 171، 184، 186، 191، 195، 200، 201، 207، 209، 222، 223، 230، 234،...

(2) **ديوان الأحكام الكبرى**، تحقيق: رشيد النعيمي، ط01، الرياض: شركة الصفحات الذهبية، 1997، 1/ 127، 166، 187، 202، 208، 213، 216، ... 2/ 685، 845، 873، 1076، 1173، 1244، 1251،...

(3) **كتاب الأحكام**، تحقيق: الصادق الحلوي، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص148، 171، 188، 191، 211، 227، 241، 260، 300، 301، 302، 303، 305، 316، 330، 351،...

(4) **نوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير اللورقي المالكي**، تحقيق: قطب الريسوني، ط01، بيروت: دار ابن حزم، 2008، ص179، 180، 190، 195، 252، 282، 295، 311، 318، 319، 352، 354.

(5) **فتاوى ابن رشد**، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، 1/ 152، 244، 268، 292، 300، 328، 370، ... 2/ 1099، 1146، 1192، 1197، 1303، 1308، 1350،...

(6) **تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد**، تحقيق: حسين مختاري وهشام الرامي، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، 1/ 65، 71، 102، 121، 124، 125، 126، 135، 2/ 32، 33.

عما احتفظ به الونشريسي (ت 914هـ/ 1508م) في موسوعته الفقهية[1].

ومع أن ما وقع إلينا من الواضحة، لا يسمح بتكوين تصور دقيق عن الكتاب، لكن ما أمكن رصده من نقول واقتباسات حرفية[2]، يحمل على الاعتقاد أننا أمام كتاب فقهي شامل "يضاهي المدونة في بنائه، وتكوينه الداخلي"[3].

وإذا كنا لا نجادل في اعتبار الواضحة عملاً تأسيسيًا رائدًا، في تاريخ المدونات الفقهية المالكية بالغرب الإسلامي[4]، إلا أننا نتساءل عن طبيعة الوجهة التي سلكها ابن حبيب في مدونته، فلقد قيل الكثير[5] عن نزعته المائلة للخط المدني، المناوئة للخط المصري،

(1) يراجع فهارس **المعيار المعرب**، 13/ 340، حيث تتعدد الإحالات على مختلف أجزائه.

(2) تمكنت الباحثة عزيزة الإدريسي انطلاقًا من المنتقى للباجي، والبيان لابن رشد، وكلاهما يحتفظ بنقول كثيرة عن ابن حبيب، أن تعيد بناء قسم هام من الواضحة، جعلته كملاحق لأطروحتها.

(3) ميكلوش موراني: **دراسات في مصادر الفقه المالكي**، ص52.

(4) محمد يسف: "عبد الملك بن حبيب السلمي رائد المدرسة المالكية بالأندلس"؛ ضمن أعمال ندوة الإمام مالك، فاس: 25-28/ 04/ 1980، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت.، 3/ 22-24.

(5) يراجع محمود علي مكي:

"Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana", *REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE*=

في صورة ما استدركه وانتقده من آراء ابن القاسم وأشهب وأصبغ، في مقابل انتصاره وانحيازه لآراء ابن الماجشون ومطرف.

وفي تقديري، أن هذا الحكم لا يخلو من مجازفة، صحيح إن ابن حبيب -حسبما يبدو من نصوص الواضحة- يميل إلى إعطاء الأولوية لآراء المدرسة المدنية[1]، لكن ليس إلى حد تفنيد آراء المدرسة المصرية، فلطالما صدر عن هؤلاء وأولئك، ولطالما نوّه باتفاقهم، ونقل إجماعهم في مسائل غير قليلة[2]، حتى إذا جنح إلى الترجيح - أحيانًا- فإن ذلك يأتي منه على سبيل النظر والاستدلال، وما قاده إليه فهمه واجتهاده.

ومن اللافت للاهتمام أن ابن حبيب، وعلى غير المتوقع، بدا في مدونته منفتحًا على آراء كثيرة، تتجاوز نطاق المدرستين: المدنية والمصرية، ليتقاطع مع آراء المدرسة الشامية ممثلة في فقه الإمام الأوزاعي[3]، الذي يكون قد اطلع عليه من خلال شيخه صعصعة بن سلام.

= *ESTUDIOS ISLAMICOS EN MADRID*, IX-X, 1961-1962, pp.167-168.

(1) ابن حبيب: **الواضحة** (تح: كامبوي)، ص14-15، 34-35.

(2) المصدر السابق، مسائل: 05، 10، 18، 19، 21، 49، 55، 58، 60، 63، 65، 66، 72، 79،...

(3) ميكلوش موراني: **دراسات في مصادر الفقه المالكي**، ص65-66، 158-159. (ليست في القطعة الموجودة، بل ضمن نقول ابن أبي زيد القيرواني في كتابه النوادر والزيادات).

أما ما قد يمكن عـــدَّه مؤشِّرًا بارزًا على النزعة الفقهية الاجتهادية لدى ابن حبيب، فهي خياراته التي ما فتئ يدلي بها في ثنايا المسائل، وفي أعقابها، وبعض تلك الخيارات كانت على درجة من الجرأة والاستقلالية، بحيث أفضت به إلى مخالفة مشهور المذهب المالكي[1].

ولعل إلى ذلك قصد المقري في قوله: "ولابن حبيب مذهب في كتب المالكية مسطور، وهو مشهور عند علماء المشرق"[2].

وفي وسعنا أن نمضي مع ملاحظات بعض الدراسات الحديثة، التي تناولت فقه ابن حبيب، ونوّهت بخاصية "التعليل" فيه[3]، لنقرر - باطمئنان- أن فقه الواضحة يكشف عن ملكة فائقة في التقصي والنظر، والتهدي والاستنباط، لو أتيح لصاحبها أن يكرّس خطه، ويوسع من دائرة متبنيه، على حساب اتجاهات مسامتة كانت أقل قابلية للانفتاح، وأكثر جنوحًا نحو التقليد، لكان ذلك ليشكِّل منعطفًا حاسمًا في تاريخ مالكية الغرب الإسلامي، ولكان من شأنه أن يرتاد بها آفاقًا غير الآفاق التي انساقت إليها، وباتت محكومة بها.

---

(1) عن أهم المسائل التي خالف فيها ابن حبيب مشهور المذهب المالكي، يراجع إدريس أجويلل: "**عبد الملك بن حبيب وأثره في الفقه المالكي**"، دبلوم الدراسات العليا، دار الحديث الحسنية، الرباط، 1995، ص238-241.

(2) المقري: **نفح الطيب**، 2/ 06.

(3) إدريس أجويلل: **عبد الملك بن حبيب وأثره في الفقه المالكي**، ص215-221.

رابعًا- عبد الملك بن حبيب.. التاريخ والأسطورة:

لم يكن مفهوم التاريخ عند العرب، في عصر عبد الملك بن حبيب، قد درج مسافة كافية، لينأى بدلالته عن نطاق إيراد الخبر، واحتذاء السند.

نلمس ذلك من خلال ما تردد في ترجمة ابن حبيب من أنه كان "أديبًا، أخباريًا، نسّابة"[1]، أو - بتعبير أدق- كان "حافظًا للأخبار، والأنساب، والأشعار"[2].

ولقد تعددت الأغراض التاريخية (الأخبارية) التي خصها ابن حبيب بالتأليف؛ من التاريخ العام إلى التاريخ الخاص، ومن التراجم والطبقات إلى الفضائل والأنساب[3]، ولسنا على يقين فيما إذا كان توجهه إلى تناول عدد من موضوعات التاريخ والتراجم الأندلسية، قمينا بجعله - على حد رأي البعض- "أحد مؤسسي فن السير المحلية"[4]؛ إذ يظل من العسير تكوين أحكام قاطعة، في ظل افتقادنا لمعظم كتاباته التاريخية.

---

(1) ابن حجر: **لسان الميزان**، 5/ 258؛ والسيوطي: **طبقات الحفاظ**، ص237.

(2) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**، 1/ 315؛ والسيوطي: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط02، بيروت: دار الفكر، 1979، 2/ 109.

(3) تراجع مصنفاته التاريخية في المبحث الأول، ضمن قائمة كتبه: من الرقم 26 إلى الرقم 48.

(4) لك. بويكا: **المصادر التاريخية العربية في الأندلس**، ترجمة: نايف أبو كرم، ط01، دمشق: دار علاء الدين، 1999، ص25.

وخلافًا لما عايناه بالنسبة لتراث ابن حبيب الفقهي، الذي أمكن التعرف على قسم هام منه، من خلال النقول الواسعة التي حفلت بها دواوين الفقه والنوازل المغربية والأندلسية، فإننا لا نكاد نظفر إلا بالنزر اليسير من تراثه التاريخي، مما جادت بنتف منه كتب التاريخ والتراجم.

من هذه الشذرات التاريخية، ما نقله عنه كل من ابن القوطية[1] (ت 367هـ/ 977م)، والمالكي[2] (ت 474هـ/ 1082م)، والضبي[3] (ت 599هـ/ 1203م)، بشأن بعض تفاصيل تخص فتوح إفريقية والأندلس.

عدا أن أكثر الأخبار شهرة، مما عزته إليه المصادر على تفاريقها[4]، فيتعلق بما انفرد به -ولم يُتابع عليه[5]- من دخول أحد الصحابة إلى الأندلس، وهو المنيذر الإفريقي. كما تؤثر عنه -بهذا

(1) تاريخ افتتاح الأندلس، ص32.
(2) رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، 1/ 24.
(3) بغية الملتمس، 1/ 29.
(4) يراجع ابن الأبار: التكملة، 2/ 203؛ والمقري: نفح الطيب، 1/ 277-278، 279، 3/ 50؛ والبكري: المسالك والممالك، تحقيق: جمال طلبة، ط10، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، 2/ 386؛ والحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط10، بيروت: مكتبة لبنان، 1984، ص33.
(5) ابن حجر: الإصابة، 6/ 227.

الصدد- أخبار متداولة عن عدّة من دخل من التابعين إلى الأندلس[1].

وإذا كان عدد من كتب السير والطبقات تورد على لسان ابن حبيب إفادات محدودة حول آحاد من مترجميها، فينبغي ألا يغرب عن بالنا أن بعض تلك الإفادات قد لا تكون استمدت من المظان التاريخية المعتادة. فابن بشكوال (ت 578هـ/ 1182م) - على سبيل المثال- ينقل عن ابن حبيب خبرًا حول أحد الأعلام، ثم يحيل على مصادره، فإذا هي الواضحة وشرح الموطأ[2].

أما ما ينقله عنه ابن حيان (ت 469هـ/ 1076م) بشأن حوادث الربض الأولى (189-190هـ/ 805-806م)، وبعض أخبار الحكم بن هشام[3]، فلا يسعنا الجزم فيها إذا كان مما قيّده في كتاب، أم هو من جنس الرواية الشفوية، التي يكون أدلى بها في مناسبات خاصة، بحكم معاصرته لها.

لكننا على ثقة من أن ما نسبه إليه ابن القطان (حي سنة 650هـ/ 1252م) من أنباء الحدثان عن عبد المؤمن بن علي مؤسس

---

(1) ابن الأبار: **التكملة**، 1/ 232، 4/ 34؛ والمقري: **نفح الطيب**، 1/ 278، 287-288، 3/ 07.

(2) ابن بشكوال: **غوامض الأسماء المبهمة**، تحقيق: عز الدين علي السيد ومحمد كمال الدين عز الدين، ط01، بيروت: عالم الكتب، 1987، 1/ 170-171.

(3) ابن حيان: **المقتبس**، 2/ 1/ 123، 124، 125، 202-203.

دولة الموحدين[1]، فهو من الأخبار المنحولة عليه، ولا تخرج عن محاولات توظيف الدعاية السياسية.

يعد كتاب "التاريخ" أهم أثر تاريخي لابن حبيب، أمكن افتكاكه من عوادي الزمن، من بين مصنفاته التاريخية الأخرى، وسيظل قسمه الأندلسي - في حدود ما هو معروف- أول كتاب مصنف في تاريخ الأندلس[2].

وحيث أنه لم يذكر بهذا العنوان في مظان ترجمة ابن حبيب المختلفة، فإن ذلك مما يعزز الظن في أن يكون هو الكتاب الموسوم بـ: "الدهور والبدء والمغازي والحدثان"، خاصة إذا استأنسنا بالعنوان المدوَّن على أولى أوراق النسخة المخطوطة، والذي جاء فيه:

"كتاب في ابتدا خلق الدنيا، وذكر ما خلق الله فيها من ابتدا خلق السموات وخلق البحار والجبال والجنة والنار، وخلق آدم وحواء وما كان من شأنهما مع إبليس، وعدة الأنبياء نبيًا نبيًا إلى محمد ﷺ وعليهم أجمعين، وعدة الكتب المنزلة، وعدة الخلفاء إلى حين استفتاح الأندلس، وما وُجد فيها من الذهب والفضة والجوهر والياقوت والزمرد والأمتعة وما أُخرج منها، وعدة ملوكها ومن وليها ومن يليها، وذكر شيء من الحدثان وما يُعلم منها في بعض

(1) ابن القطان: **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق: محمود علي مكي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990، ص183.

(2) كارل بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**، 3/ 86؛ وفؤاد سزكين: **تاريخ التراث العربي**، 1/ 2/ 249.

البلدان، وكم عمر الدنيا وما مضى منها وما بقي إلى أن تقوم الساعة"[1].

ولسنا بحاجة لأن نفصل مضمون الكتاب، فهو لا يخرج عما يفصح عنه هذا العنوان المطول، عدا أن الكتاب - بحسب النسخة المطبوعة[2]- يبدو موزعا على أقسام ثلاثة:

- القسم الأول: يتضمن أبوابًا في بدء الخلق، ومأثور أخبار الأنبياء والمرسلين.
- القسم الثاني: ساق فيه جملاً من سيرة النبي ﷺ ومغازيه، وخلفائه من بعده إلى عصر المؤلف.
- القسم الثالث: ابتدأه بباب في فتح الأندلس، وذكر ولاتها وأمرائها، ثم ألحق به بابًا في ذكر طبقات الفقهاء، وبابًا في ذكر آداب الحكماء.

لكن بعض مواد الكتاب كانت من دواعي إثارة الارتياب في مدى صحة نسبته إلى مؤلفه، من ذلك امتداد سلسلة أمراء الدولة الأموية بالأندلس إلى غاية سنة 275هـ/ 888م[3]، أي بعد وفاة ابن حبيب بما ينيف عن ثلث قرن.

---

(1) نقله آنخل جنثالث بالنثيا في **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة: حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955، ص194.

(2) ابن حبيب: **كتاب التاريخ**، نشره: عبد الغني مستو، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

(3) المصدر السابق، ص154.

ولعله ما دعا بعض الباحثين إلى افتراض أن يكون أحد تلاميذ ابن حبيب - المعروف بابن أبي الرقاع- هو من "وضع الكتاب في صورته الحالية، وأكمله وأضاف إليه"[1]، أو أن يكون كتاب ابن أبي الرقاع عبارة عن مختصر صغير للكتاب الأصل[2].

وقد يسمح إمعان النظر في لغة الكتاب، ومنطقه، ومصادر رواياته، مقارنة بكتب ابن حبيب الأخرى، باستبعاد أن يكون الكتاب لغير مؤلفه، لكننا نعتقد - مع ذلك- أن القسم الثالث من الكتاب قد كان عرضة لزيادات متنوعة أقحمت عليه، بعضها يكون عفويًا، جاء على سبيل التتمة والاستدراك، بينما بدا بعضها الآخر مبيّتًا، إذ نزع أصحابه إلى استغلال إفراد مؤلفه لفصول عن الحدثان - بما لا يخرج عن نمط أحاديث الفتن والملاحم المعتاد في كتب الحديث- لإدراج نبوءات حدثانية عن سقوط دول وقيام أخرى.

كتاب "التاريخ" لابن حبيب كان - أيضًا- مثار جدل من نوع

---

(1) آ. ج. بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص194؛ وعبد الواحد ذنون طه: **نشأة تدوين التاريخ العربي في الأندلس**، ط01، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1988، ص10.

(2) محمود علي مكي:
"Egipto y los origenes de la historiografia arabigo-espanola", *REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLAMICOS EN MADRID*, V, 1957, pp.192-200.

آخر؛ ففي باب "استفتاح الأندلس"[1] -على وجه التحديد- ساق أخبار الفتح مشوبة بمشاهد خيالية، وروايات أسطورية، عن مدن نحاسية، وقلاع مسحورة، وعن حصار الفاتحين لحصون يعمرها الجن والشياطين، وما إلى ذلك من حكايا الكنوز المرصودة، والذخائر المنيفة، والطرائف النادرة.

ومن متعلقات هذا الجدل، ما أثير حول مصادر ابن حبيب في هذا القسم من تاريخه، فذهب بالنثيا[2] -وهو في ذلك يصدر عن دوزي- إلى أن ابن حبيب كان واقعًا تحت تأثير شيوخه المصريين، الذين نقل عنهم تلك الروايات، وأن هؤلاء كانوا ينظرون إلى من يفد عليهم من الأندلس بعين الزراية والاحتقار، وبما أنهم كانوا حريصين على الظهور أمامهم بمظهر المحيط بجميع العلوم والمعارف، فإنهم كانوا لا يترددون إذا ما سُئلوا عن أخبار فتح الأندلس، أن يرووا لهم قصصًا متخيلة، لا تمت إلى الواقع بصلة.

وباستثناء القول بتأثر ابن حبيب بشيوخه المصريين، نرانا في حلّ من مناقشة هذا التفسير، الذي يقوم -كتلك الروايات المنتقدة- على تصور متخيل، غير ذي صلة بواقع حلقات الدرس، وضوابط تلقين العلم، في تاريخ الحضارة الإسلامية.

لكن بويكا[3] كان أكثر أناة وبعد نظر في تفسيره لظاهرة

---

(1) ابن حبيب: **كتاب التاريخ**، ص143-153.

(2) آ. ج. بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص195-196.

(3) ك. بويكا: **المصادر التاريخية العربية في الأندلس**، ص14-17، 51.

حضور القصص الأسطوري في تاريخ ابن حبيب، إذ يربط ذلك بواقع الأندلس بالذات، فعرب الجنوب القحطانيين الذين استقرت منهم أعداد هامة بالأندلس، وكانت لهم مشاركة بارزة في أحداث الفتح، كانوا ولوعين بما يزخر به تراثهم القديم من حكايات ملحمية تاريخية شبه أسطورية.

فليس مستغربًا إذا ما تناقلوا روايات الفتح، وأضفوا عليها الكثير من أصداء تلك الملاحم القديمة، التي لم يكن من اليسير عليهم الانفكاك عنها، مع قرب عهدهم بها. وإذ قد توارثت تلك الروايات عبر الأجيال، وتلقفها أوائل المؤرخين المصريين، الذين بدوا معنيين أكثر من غيرهم بأخبار الأندلس، أمثال الليث بن سعد (ت 175هـ/ 791م)، وتلميذه عبد الله بن وهب (ت 197هـ/ 812م)، فإنه من الطبيعي أن تؤول إلى ابن حبيب عن طريق شيوخه، فيضمنها في تاريخه.

ويبقى -`بعدئذ- المجال رحبا لمناقشة مدى أهمية الكتاب، الذي قيل فيه إنه "ليس بذي قيمة تاريخية"[1]، أو أن "قيمته التاريخية ضئيلة"[2]، وهو مما لا مراء فيه، إذا نظرنا إلى الكتاب من

(1) يراجع:

R. DOZY: *Recherches sur l' histoire de la littérature de l' Espagne pendant le moyen âge*, 3eme. ed., Leyden, 1981, 1/28.

(2) آ. ج. بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص195؛ وعبد الواحد ذنون طه: **التاريخ العربي في الأندلس**، ص80.

زاوية ما يمكن أن يقدم للباحث من معلومات خبرية، تتصل بسرد الوقائع والأحداث، لكن إذا ما نظرنا إليه من زاوية أنه مدونة تاريخية تنتمي إلى حقبة مبكرة، موغلة في القدم، فنتساءل -حينئذ- فيما إذا كان من الحري بنا أن نستهين بها في متناول الكتاب أن يضيء لنا من مسارب معتمة، تؤرخ لنشوء الأفكار وتشكل الذهنيات.

* * *

هل كان عبد الملك بن حبيب فقيهًا مؤرخًا، أم كان مؤرخًا فقيها؟

كان ابن حبيب فقيهًا فذًا، طار صيته في الآفاق، ولا شك أنه استفاد من معارفه المتنوعة، والتي من بينها التاريخ، في التأسيس لمنظومة فقهية، كانت مشاركته فيها ثرية وفاعلة.

كما كان مؤرخًا مرموقًا، على الأقل بمعايير عصره، كتب عن بدء الخلق، ورسالات السماء، ومغازي النبي، وسير الخلفاء، وفتوح الإسلام، وطبقات العلماء.

غير أنه كان - إلى ذلك- محدِّثًا، بل ومحدثًا مجروحًا، وتلك كانت المعظلة. فليس التاريخ عند الفقيه هو التاريخ عند المحدث، إذ لكل مفهومه للتاريخ، ولكل منهجه، وغايته[1].

---

(1) حول مفهوم التاريخ بين الفقيه والمحدث، يراجع عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، ط30، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997، 1/ 211-217.

ومعضلة ابن حبيب، أنه تعاطى مع التاريخ بمنطق المحدث لا منطق الفقيه، أي أنه لم يفسح لملكة النظر لديه أن تُسائل الروايات المسندة، إنما تعاهد نقلها على علاتها، كما نُميت إليه. ولو أنه استصحب منطق الفقيه لا منطق المحدث في كتابته التاريخية، لوسعه أن يبدع في التاريخ إبداعه في الفقه.

لكن أليس من العسف، أن نتوقع من صاحب "الواضحة"، أن يختزل ما بينه وبين صاحب "المقدمة"، من آماد وقرون.. وذلك حديث ذو شجون.

4

الفقيه محمد بن سليمان اليفرني الكومي الندرومي

- صورة من واقع المشهد الثقافي في حاضرة تلمسان -(*)

(*) بحث قدّم في الملتقى الدولي حول: "تاريخ حاضرة تلمسان ونواحيها"، المنعقد بتلمسان، بتاريخ: 20-22/ 02/ 2011؛ في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية.

شهدت تلمسان على عصر الموحدين حضورًا متزايدًا في مجالَي العلم والسياسة، ففضلاً عن اضطلاع بيت بني عبد المؤمن الكومي الندرومي وقبيله بشؤون الحكم والدولة، فقد نبغ في تلمسان وأحوازها عدد من الأعلام المرموقين؛ لعل من أبرزهم فيمن حاز قصَب السبق في العلم والمعرفة، الفقيه العالِم المتفنن المعمِّر محمد بن سليمان اليفرني الكومي الندرومي.

إن تسليط الضوء على هذه الشخصية المنحدرة من أسرة ندرومية تلمسانية عريقة، ليس الغرض منه إخراجها من طي النسيان، والتنويه بتراثها المخطوط والمطبوع، فحسب، مع أنه في حد ذاته مطلب ملح ومشروع، بل إن ذلك من شأنه -أيضًا- أن يمدنا بالمعطيات الضرورية، التي لن نكون في غنى عنها إذا ما رمنا رسم معالم المشهد الثقافي لحاضرة تلمسان في عصر بلغ الحراك الثقافي أوجه، وأضحى الاستقطاب العلمي ظاهرة العصر.

وسنحاول - فيما يلي - رصد مختلف أطوار حياة هذه الشخصية العلمية، وما كان له من أثر في مجتمعه، وما قدمه من إضافة إلى رصيد المعرفة الإسلامية في عصره.

01- اسمه ونسبه :

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الحق بن سليمان اليَفُرَني[1] -

---

(1) ابن الأبّار: **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عبد السلام الهرّاس، بيروت: دار الفكر، 1995، 2/ 165. وجاءت "اليعفري" لدى ابن الزبير في **صلة الصلة**، تحقيق: عبد السلام الهرّاس وسعيد أعراب، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 93-1994، 3/ 29، بينما نقرأها "اليعمري" لدى ابن عبد الملك في **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، السفر الثامن، تحقيق: محمد بن شريفة، الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، ص317. لكن إذا أدخلنا في اعتبارنا أن محققي صلة الصلة نبّها على أنها وردت "النفزي" في النسخة المخطوطة، =

ويقال البَطُّوئي[1]- الكُومي[2]، ندرومي الأصل[3]، تلمساني الموطن[4]، ولا نعرف متى استقر سلفه بها.

وإذا كانت نسبته إلى كومية[5] لا يعتريها الشك، لكن تردّدَ بعض النسّابة بين إلحاقه بالأرومة البربرية أو الأرومة العربية؛ ففي حين يذهب الذهبي (ت 748هـ/ 1348م) إلى إتْباع نسبه بوصف "البربري"[6]، فإن التجيبي (ت 610هـ/ 1213م) يقول فيه

= وأن محقق الذيل والتكملة رجّح أن تكون "اليفرني" اعتمادًا على ذلك، تدعّم اقتناعنا بما أثبتنا أعلاه.

(1) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 317؛ ويحيى بن خلدون: **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، الجزائر: المكتبة الوطنية، 1980، 1/ 112.

(2) تصحفت إلى "الكوفي" لدى الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، نشر بعناية: محمد بن عيادي، ط01، القاهرة: مكتبة الصفا، 2003، 13/ 138.

(3) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 165؛ وابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 317.

(4) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 165؛ وابن الزبير: **صلة الصلة**، 3/ 29.

(5) كومية من قبائل زناتة التي استوطنت المغرب الأوسط، وكانت مواطنها الأولى تمتد فيها بين البحر المتوسط إلى الشمال ونواحي تلمسان إلى الجنوب. وعلى ما كانت عليه من وفرة العدد، إلا أنها كانت خاملة الذكر قبل عصر الموحدين. يراجع ابن خلدون: **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، 6/ 149-151؛ وأيضا الدراسة التي أنجزها التقي العلوي: "أصول المغاربة -القسم البربري-"، **مجلة البحث العلمي** (الرباط)، ع 33/ 1982، ص84-86.

(6) **سير أعلام النبلاء**، 13/ 138.

"القيسي"[1].

ويحضرنا هنا موقف عبد المؤمن بن علي -فيما يرويه عبد الواحد المراكشي- كان إذا ذُكر قبيله "كومية"، يقول: "لست منهم، إنما نحن لقيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، ولكومية علينا حق الولادة والمنشأ فيهم، وهم الأخوال"[2]. ويردف صاحب المعجب قائلاً: "وهكذا أدركتُ من أدركت من أولاده وأولاد أولاده ينتسبون لقيس عيلان بن مضر"[3]، وهو ما اعتبره ابن خلدون مردودًا عليهم[4].

02- مولده ووفاته:

يرتبط مولد أبي عبد الله بن عبد الحق كما وفاته بمدينة تلمسان، وتتفق المصادر التي عنيت بترجمته على أنه عمّر طويلاً؛ فهو قد "نيّف على الثمانين"[5]، أو أنه "قارب التسعين"[6]، إلا أن أيّا منها لم يتأت له الجزم بتاريخ مولده، إذ أن الشك وقع من صاحب

(1) ابن الأبّار: **التكملة**، 3/ 124.
(2) عبد الواحد المرّاكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، القاهرة: دار الفرجاني، 1994، ص169.
(3) المصدر السابق، ص169.
(4) **العبر**، 6/ 150.
(5) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166.
(6) ابن الجزري: **غاية النهاية في طبقات القراء**، نشر: ج. برجستراسر، ط03، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982، 2/ 159.

الترجمة نفسه - حسب تلميذه الرعيني- أن يكون وُلد سنة 536هـ/ 1141م أو سنة 537هـ/ 1142م[1].

وسواء عادت الصحة إلى التاريخ الأول أو الثاني، فإنهما يحيلان على فترة حرجة من تاريخ تلمسان؛ إذ كانت - وقتئذ- عرضة للصراع الذي نشب بين المرابطين والموحدين، والذي أفضى إلى حصار المدينة، ثم سقوطها سنة 539هـ/ 1144م بيد جيش عبد المؤمن، الذي أقدم على مجزرة شنيعة في حق أهلها[2]، لا نستبعد أن تكون قد ظلت أصداؤها ماثلة في مخيال الفقيه التلمساني.

أما بالنسبة لتاريخ وفاته؛ فباستثناء رواية ابن الزبير - فيما ينقله عن شيخه ابن فرتون- التي تجعله سنة 623هـ/ 1226م[3]، فإن سائر الروايات تجعله سنة 625هـ/ 1228م[4]. وهو تاريخ يحيل -

(1) **برنامج شيوخه**، تحقيق: إبراهيم شبوح، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1962، ص171.

(2) ابن عِذاري: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (القسم الخاص بالموحدين)**، تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985، ص22-23؛ ومؤلف مجهول: **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979، ص135.

(3) **صلة الصلة**، 3/ 29. وعلى أن الذهبي ترجم له -أيضا- في وفيات 623هـ لكنه عاد فترجم له في وفيات 625هـ. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003، 13/ 751، 802.

(4) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166؛ والرعيني: **برنامج شيوخه**، ص171؛ وابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 317؛ وابن قنفذ: **الوفيات**، تحـــقيق: =

أيضًا- على وضع دقيق كانت تعيشه تلمسان، في ظل انفراط أمر الموحدين، وإدبار شأن بني عبد المؤمن وقبيلتهم العتيدة كومية، لصالح بني عبد الواد الذين سرعان ما آلت المدينة إليهم[1].

03- تحصيله العلم:

شهدت بلاد الغرب الإسلامي إبان القرن 06هـ/ 12م أحد أزهى عصور الثقافة الإسلامية في تاريخها، حيث تنافست حواضر المغرب والأندلس على استقطاب أساتذة العلم وطلاب المعرفة، الذين أسهموا في رسم معالم مشهد ثقافي-فكري، اتسم بالثراء والتنوع وأصالة العطاء العلمي-الأدبي، ومن ثمّ تأتّى لأبي عبد الله بن عبد الحق التلمساني أن ينهل من معين العلوم والمعارف التي كان يزخر بها محيطه، والتي كان يقوم على بثها وتلقينها جهابذة فقهاء العصر وفطاحلة علمائه.

ويبدو أن حرصه على لقاء شيوخ العلم، والاستكثار من الأخذ عنهم، كان من بين دواعي مباهاته بما تهيّأ له -مما لم يتهيّأ لكثير من أترابه ولِداته- من علوّ الإسناد واتساع الرواية. ولم يتردد كتّاب

= عادل نويهض، ط03، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980، ص310؛ والحفناوي: **تعريف الخلف برجال السلف**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1991، 2/ 237.

(1) يحيى بن خلدون: **بغية الرواد**، 1/ 198؛ والتنسي: **تاريخ بني زيان ملوك تلمسان**؛ مقتطف من كتابه: **نظم الدرّ والعقيان في بيان شرف بني زيان**، تحقيق: محمود بوعياد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص111.

التراجم في إثبات أنه "لقي كثيرًا من أهل العلم والدين والزهد والورع، فأخذ عنهم بفاس، ومراكش، وسبتة، وإشبيلية"[1]، فضلاً عمن لقيهم ببلده، أو أجاز له من بلاد المشرق[2]. وقد ضمّن ذكرهم، وكيفية تلقيه عنهم، برنامجه الذي سمّاه "الإقناع في ترتيب السماع"[3].

ومن حسنات منهج الاستقصاء الذي اعتمده ابن عبد الملك في كتابه "الذيل والتكملة" أن أمكننا الوقوف في ترجمة الفقيه التلمساني على برنامجه المذكور[4]، والذي جاء فيه أنه:

روى ببلده - تلمسان- عن:

1. أبيه أبي محمد عبد الحق بن سليمان[5].
2. أبي محمد بن عِمران التّليدي.
3. أبي بكر بن عُصْفور.

(1) يحيى بن خلدون: **بغية الرواد**، 1/ 112؛ والحفناوي: **تعريف الخلف**، 2/ 237.
(2) ابن الزبير: **صلة الصلة**، 3/ 29.
(3) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 317.
(4) المصدر السابق، 8/ 317. وعنه كل من يحيى بن خلدون في **بغية الرواد**، 1/ 112؛ والتعارجي في **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، فاس: المطبعة الجديدة، 36-1938، 3/ 98.
(5) تلقى عنه مبادئ الفقه واللغة. ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 165.

4. أبي بكر اللَّقْنَتي[1].

5. أبي الحسن جابر بن محمد.

6. أبي الحسن بن أبي قَنّون[2].

7. أبي علي حسن بن الخرّاز[3][4].

وصحب الزاهدين الفاضلين:

8. أبا عبد الله بن مَحْيو الهوَاري[5].

9. أبا مَدْين شعيب بن الحسن الأندلسي.

وبفاس عن:

(1) قال عنه: "صحبته، وسمعت منه، وأمتعني بحديثه". ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، السفر السادس، تحقيق: إحسان عباس، ط01، بيروت: دار الثقافة، 1973، ص39.

(2) أو ابن أبي جَنون، حسب الرعيني في **برنامج شيوخه**، ص170.

(3) تصحّف إلى ابن الجهّار في **التكملة**، 2/ 165. وذكره الرعيني ضمن أساتذة شيخه في قوله: "... والأستاذ أبو علي حسن بن عبد الله بن أحمد بن محمد القيسي". **برنامج شيوخه**، ص169.

(4) أخذ عنه القراءات والنحو، وذلك في حدود سنة 551هـ/ 1156م. الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، 13/ 138؛ وابن الجزري: **غاية النهاية**، 2/ 159.

(5) ورد "ابن مجبر" في **تعريف الخلف** للحفناوي، 2/ 237، والصواب ما أثبتنا، ويشهد له ترجمة المذكور في **التشوف** للتادلي، ص179.

10. أبي الحسن بن حُنَيْن[1].

11. أبي عبد الله بن الرَّمامة[2].

12. أبي محمد قاسم بن الزقّاق.

13. ولقي بها أبا الحسن اللّواتي وأجاز له.

وبمراكش عن:

14. أبي الجيش مجاهد.

15. أبي عبد الله بن خليل.

16. أبي عبد الله بن الفخّار.

17. أبي القاسم بن حُبَيش.

18. أبي القاسم السُّهَيْلي.

وبها وبإشبيلية عن:

---

(1) ذكر ابن الجزري أبا الحسن بن حسين، ويفهم منه أنه أبو الحسن اللواتي المذكور، لكن أتبعه بالقول إنه من أصحاب ابن الطلاّع، وهو ما لا ينطبق عليه، لكن ينطبق على سميّه أبي الحسن بن حنين، فيبدو أن "حنين" تصحّفت إلى "حسين". يراجع ابن الجزري: **غاية النهاية**، 2/ 159؛ ويقابل بابن الأبّار: **التكملة**، 3/ 210، 244.

(2) ساقه الرعيني مسبوقًا بأبي عبد الله محمد بن علي بن جعفر بن أحمد القيسي، وهما - كما لا يخفى- شخص واحد، فلعله وهِمَ، أو أنه من فعل الناسخ، أو المحقق. **برنامج شيوخ الرعيني**، ص170؛ ويقابل بابن الزبير: **صلة الصلة**، 3/ 21.

19. أبي بكر بن الجدّ.

20. أبي جعفر بن مَضَاء.

21. أبي الحسن نُجْبة.

22. ولقي بها أبا عِمران الزاهد.

وبسبتة عن:

23. أبي محمد بن عُبَيد الله.

24. وصحب بها أبا الصبر أيوب.

25. ولقي أبا الحسين بن الصائغ.

26. وأبا عبد الله بن حَميد.

27. وأبا محمد عبد المنعم بن الفرس.

وأجاز له[1] من أهل الأندلس:

---

(1) عنى المغاربة والأندلسيون بالإجازة، وعدوها من أبواب التحمل التي لا غنى عنها لطالب العلم المستزيد، ومن صور توسعهم فيها سؤال بعض الفقهاء أبا الوليد بن رُشد (ت 520هـ/ 1126م) أن يجيزه "جميع ما يحمله من الكتب المؤلفة في ضروب العلم بأي وجه حمل ذلك، من قراءة، أو سماع، أو مناولة، أو إجازة، وجميع ما ألفه، أو وضعه، أو أجاب فيه، في القديم والحديث"، استجاز ذلك له، ولكل من أحب الحمل عنه من المسلمين. يراجع **فهرسة ابن خير الإشبيلي**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 2/ 589. وقد ختم هذا الأخير كتابه بباب في "تسمية الشيوخ الذين رويت عنهم، وأجازوا لي لفظًا وخطًا، ممن لقيته، وممن لم ألقه رحمهم الله".

28. أبو بكر بن خَيْر.

29. أبو بكر بن رِزْق.

30. أبو بكر بن نُمارَة.

31. أبو الحسن بن هُذَيل.

32. أبو الحسن بن النّعمة.

33. أبو العباس الخرّوبي.

34. أبو القاسم بن بَشْكَوال.

ومن أهل المشرق:

35. أبو طالب التَّنُوخي.

36. أبو طاهر السِّلَفي.

37. أبو طاهر بن عَوْف.

38. أبو طاهر بن معشر[1].

39. أبو عبد الله الحضْرمي.

---

(1) سمّاه الرعيني: أبا الطاهر إسماعيل بن علي بن بِشْر النحوي المصري. **برنامج شيوخه**، ص170؛ وورد عند السيوطي: أبو الطاهر إسماعيل بن علي بن أبي مقشر النحوي. **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، 64-1965، 451/1.

40. أبو عبد الله الرَّحْبي المصري.

41. أبو عبد الله الكِرْكَنْتي.

42. أبو القاسم البُوصَيْري.

43. أبو يعقوب بن الطُّفَيل الدّمشقي.

مهما بدت عليه هذه القائمة الاسمية - التي استعرضنا - من سعة وشمول، بحكم أنها مستفرغة من برنامج شيوخ صاحبها، إلا أن ذلك لا يعني إحاطتها بجميعهم، إذ لا نعدم ذكرا لغيرهم في مظان أخرى؛ ومن ذلك:

44. أبو تميم ميمون بن جُبارة بن خَلْفون البَرْدَوي[(1)(2)].

45. أبو الحسن علي بن عَتيق بن مؤمن الأنصاري[(3)].

---

(1) حسب الغُبْريني في عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: رابح بونار، ط02، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص183. ولعل الصواب "الفِرْداوي"، كما في ابن الأبّار: التكملة، 2/ 197؛ وابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 8/ 387.

(2) نص الغبريني في ترجمته على أن أبا عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني كان ممن أخذ عنه حين قدومه تلمسان سنة 584هـ/ 1188م. عنوان الدراية، ص184.

(3) أشار الغبريني ضمن برنامج مشيخته الذي ألحقه بآخر كتابه: عنوان الدراية، ص310، أنه يروي كتاب "الكشف والبيان في تفسير القرآن" لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي بسنده إلى أبي عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني عن أبي الحسن علي بن عتيق بن مؤمن الأنصاري.

04– إفادته العلم:

كان الجلوس للتدريس، والقيام على بثّ العلم، من أبرز ما يميز الشيوخ المتمرّسين، ويعلو بهم فوق أترابهم، وكانت حِلق نبهاء المشايخ تغصّ بطلبة العلم، الذين يؤمّونها من جميع البلاد ومختلف الأقطار. وتتْرى الشهادات منوّهة بشأن الفقيه أبي عبد الله بن عبد الحق التلمساني، فتحلّيه بـ"الشيخ، الفقيه، الأجلّ"[(1)]، أو "الفقيه، المحدّث، المحقّق"[(2)]، ولربما نعت بـ"العلاّمة"[(3)]، أو "الإمام المتفنّن"[(4)].

ويكون ما تمتع به الفقيه التلمساني من مؤهلات علمية، قد هيّأه للاضطلاع بمهمة التدريس، فإنه -يقول الرعيني- "كان في بلده متصدّيًا لإفادة العلم"[(5)]. وعلى ما يمكن أن يُلتمَح من أنه لازم بلده بعد أوان الطلب، فلم يسجّل له حضور مشهود خارجها، فقد قصده طلبة العلم رغبة في تحصيل ما ينتحل من علوم ومعارف، أو استجازوه – على النأي- فيما وضع من كتب أو أسند من رواية.

ومع ذلك لا نكاد نقف إلا على عدد محدود من تلاميذه، عنى

(1) الرعيني: **برنامج شيوخه**، ص169.
(2) ابن قنفذ: **كتاب الوفيات**، ص310.
(3) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، 13/ 138.
(4) ابن الجزري: **غاية النهاية**، 2/ 159.
(5) الرعيني: **برنامج شيوخه**، ص169.

ابن عبد الملك[1] بتقييد أسمائهم في الترجمة التي خصّ بها أستاذهم، وهم على ما يلي:

1. أبو الحجّاج بن محمد بن علي الأسَدِي.
2. أبو زكريا بن أبي بكر بن عُصْفور[2].
3. أبو عبد الله بن أبي بكر البَرِّي.
4. أبو عبد الله بن علي بن حمّاد[3].
5. أبو العباس الموروري.
6. أبو العَيش محمد بن عبد الرحيم الأنصاري.
7. أبو موسى بن يوسف بن تامحجلت[4].

وحدّث عنه بالإجازة:

8. أبو الحسن الرُّعَيْني[5].

---

(1) **الذيل والتكملة**، 8/ 318.

(2) روى عنه كتابه "المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار"، فضلاً عن كتابي: "الكشف والبيان في تفسير القرآن" لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي؛ = = و"أحكام القرآن" لأبي الحسن علي بن محمد الطبري. الغبريني: **عنوان الدراية**، ص310، 314.

(3) أقره الغبريني في المصدر السابق، ص193.

(4) أقره يحيى بن خلدون في **بغية الرواد**، 1/ 102.

(5) قال الرعيني: "أجاز لي جميع ما يحمله، وما ألفه، وما له من نظم ونثر". **برنامج شيوخه**، ص169.

9. أبو علي الماقْري.

10. أبو عبد الرحمن عبد الله بن القاسم بن زَغْبوش، وغيرهم.

ويمكن المتتبع لكتب التراجم والطبقات أن يظفر بالمزيد من أسماء الآخذين عنه، على غرار:

11. أبو بكر محمد بن يوسف بن مُسْدي الأزدي الغرناطي، فإنه يعد من المكثرين في الرواية عنه[1].

12. أبو عبد الله محمد بن الحسين الخُشَني البِجائي، فإنه استجازه، فأجازه. وقد احتفظ لنا الغُبريني بنص كتاب الاستجازة، وجاء فيه (بعد البسملة والتصلية):

«يرغب إلى الشيخ الأجلّ، الفقيه الزكيّ، العالم الحافظ، المفيد المتقن، العلاّمة الأكمل، بقية الجِلّة الفضلاء الأكابر أهل العلم، أبي عبد الله ابن الشيخ الفقيه الزكي المرحوم أبي محمد عبد الحق بن سليمان، أكرمهم الله برضاه، وحرس مجدهم وتولاّه، مُعَظّم مقدارهم، وملتزم برّهم وتوقيرهم وإيثارهم، العارف بحقهم، العليم بتقديمهم وسبقهم، محمد بن محمد بن الحسين الخشني، في الإنعام عليه بإجازة هذا البرنامج، الذي تضمّن ذكر أشياخه الجِلّة الفضلاء، رضوان الله عليهم وعليكم أجمعين، بحيث يحمل ذلك عنكم، ويتشرّف بأخذه منكم، وفضلكم بذلك كله كفيل، وثوابكم عليه عند الله عز وجل جزيل، والله يبقي ببركاتكم الانتفاع، ويحسن

(1) ابن الجزري: **غاية النهاية**، 2/ 159.

عن أرجائكم الوقاع، وأفضل سلام الله عز وجل، وأوفى تحياته وأزكاها، وأعطرها عرفًا وأذكاها، يخص مقامكم الأعلى، ورحمة الله وبركاته»[1].

فأجابه بما نصّه (الكتاب مؤرخ في ذي الحجة 603هـ/ 1207م):

«أجبتك بأحسن تحية، وامتثالاً لما جاء به خير البريّة، نعم وأجبتك إلى ما سألته وطلبته إجابة من يعلم أنك أهل له، وإذن من تحقق أنك قائم به لشواهد طلبك، وبوارع أدبك، إجابة عامة بشرطها، فتلقها تلقي أمثالك، واعمل لحسابها عمل نظرائك، والعمل جمال العلم، وخادم له مرتبط به لمن أراد السعادة، وسعى لها، قال تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾[2]، مع شروط الإجازة عند أهلها القائلين بإجازتها، جعلنا الله وإياكم ممن استمع القول، واتبع أجمله، وممن ختم بالحسنى عمله، آمين»[3].

13. أبو زكريا يحيى بن حبوس الهمداني البجائي، هو الآخر معدود من الآخذين عنه بطريق الإجازة، إذ كتب إليه يستجيزه بما نصه:

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص219.

(2) سورة فاطر: الآية 10.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص219-220.

يرغب إلى الشيخ الفقيه الزكي المحصّل الأفضل، أبي عبد الله محمد بن الشيخ الفقيه الصالح الزاهد الفاضل، أبي محمد عبد الحق بن سليمان، أدام الله كرامته، وأبقى بركته، ووصل رفعته، مُجُلّ قدره، ومؤثر برّه، الراغب في بركات دعائه، وإلى الله تعالى في إطالة بقائه، يحيى بن علي بن حسن بن حبوس الهمداني، في الإنعام عليه بإجازة ما اشتمل عليه برنامج روايته عن أشياخه رضي الله عنهم، وما سند عنه من قراءته ومسموعاته، وإجازته ومناولاته، وتآليفه في فنون العلم، وما له من نثر ونظم، منعمًا، ومتفضلاً عليه بالإسعاف بمطلوبه من ذلك، والإجابة إليه، والله عز وجل يعين على برّه، ويمتع ببركاته، وبصالح دعائه، والسلام الأتم، الجزيل المبارك الحفي، يخصه ورحمة الله وبركاته»[1].

فأجابه بما نصّه (الكتاب مؤرخ في جمادى الثانية 615هـ/ 1218م):

«أجزت لكم أكرمكم الله جميع ما سألتموه، وأبحت لكم من ذلك ما طلبتموه إجازة عامة على شروطها المعمول بها عند القائلين، إذ أنتم أهل لذلك، نفعكم الله ونفع بكم، فلتستعمل نفسك، ولتتوخ هديك، في العمل بمقتضى ما علمك الله من ذلك، أبلغكم الله أملكم، وختم بصالح عملنا وعملكم»[2].

وتعقيبًا على ما تردد في إجابة الفقيه مستجيزَيه عن "شروط

---

(1) المصدر السابق، ص221.

(2) المصدر السابق، ص221.

الإجازة عند القائلين بها"، نستأنس بما أورده - بهذا الشأن- شيخه ابن خَيْر الإشبيلي، إذ يقول: "وأما الإجازة، وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان، فقد اُختلف فيها؛ فأجازها أكثر أهل العلم،...؛ واُختلفت الرواية فيها عن مالك، رحمه الله، والأشهر عنه جوازها، وعلى ذلك أصحابه الفقهاء، لا يُعلم أحد منهم خالفه في ذلك؛ ومنعها بعض العلماء، ولا تقوم على منعها حجّة. ولمالك - رحمه الله- شروط في الإجازة: وهو أن يكون الفرع معارَضًا بالأصل، حتى كأنه هو؛ وشرط آخر، وهو أن يكون [المجيز] عالما بما يُخبر به، ثقة في دينه وروايته، معروفًا بالعلم؛ وشرط ثالث، وهو أن يكون [المستجيز] من أهل العلم، ومتسما بسمته، حتى لا يضع العلم إلا عند أهله"[(1)].

وإذا بدا أن هذه الشروط المقررة هي ما قصد الفقيه أبو عبد الله بن عبد الحق إلى تحقّق مستجيزيه بها، لكن ما يستوقفنا - حقًا- هو ما ساقه ابن الأبّار في ترجمة الفقيه من أنه "حدّث، ودرّس، وغيره أمتن تحصيلاً منه، وأحسن تصرّفًا"[(2)]، إذ يحملنا ذلك على التساؤل فيما إذا كان رأي ابن الأبّار ينِم عن جراءة في القول لم توات غيره ممن ترجم للفقيه التلمساني؟ أم أن رأيه لا ينفك عن تحامل ربما كان ثمّة ما يبرره؟

إن ما يلفت الانتباه أن ابن عبد الملك المراكشي (ت 703هـ/ 1303م)، وهو أكثر من عرف من بين كتّاب التراجم

---

(1) **فهرسة شيوخه**، 1/ 28-30.

(2) **التكملة**، 2/ 166.

بالصراحة في القول، والنزوع إلى النقد، إلى حد أنه كان يدوّن كل ما يعرفه من أحوال المترجَمين، أو يقع إليه من أخبارهم، ولو كان مشتملاً على ما يمسّ بأقدارهم؛ إلا أنه لم يزيد فـــي ترجمته لابن عبد الحق عن القول إنه "كان راوية للحديث، فقيهًا حافظًا، متكلمًا، متفننًا في علوم جمّة، بارع الكتابة، حسن الخط"(1)، وهو بذلك لا يبعد في التنويه به عن معاصره الغبريني (ت 704هـ/ 1305م) الذي تناوله في معرض ترجمته للفقيه الزاهد ابن يَبْكي، فجعله صِنْوه وكُفْأه، وفي الأخير منهما يقول: "كان من جملة أهل العلم، ومن أكابر أولي النُّهى والفهم،... وكانت له وجاهة وعلو قدر ورفعة في الدين والعلم، وسمو نظر، وهو من نظراء العالم أبي عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني"(2).

وإذا كان مما قد يؤخذ على هاتين الشهادتين في مقابل رأي ابن الأبّار، هو صدورهما عن مغربيين ربما حملهما على ما أثبتاه داعي الانتصاف لبلديّهما، إلا أن صدور شهادة معاصرهما الأندلسي ابن الزبير (ت 708هـ/ 1308م) في الاتجاه نفسه -بقوله في حق الفقيه التلمساني "وكان حافظًا، من أهل الضبط والتقييد،... وكان فصيحا لسِنا، شاعرًا كاتبًا مشاركًا"(3)- يجعل من غير الإمكان الركون إلى ما أدلى به ابن الأبّار، دون استحضار ما شهر به الكاتب

(1) الذيل والتكملة، 8/ 318؛ ويتابعه على ذلك يحيى بن خلدون في بغية الرواد، 1/ 112؛ والحفناوي في تعريف الخلف، 2/ 237.

(2) عنوان الدراية، ص189.

(3) صلة الصلة، 3/ 29.

الأندلسي من إغضاء من شأن نبهاء المغاربة، إلى حد أنه لم يتورّع عن إلحاق بعضهم بالأندلسيين، ضنانة بعلمهم عن العدوة (المغربية) على حد تعبيره[1].

وقد تتبعه لأجل ذلك ابن عبد الملك وأنحى عليه باللائمة في قوله: "وحسبك ما اشتمل عليه القول من الشهادة على قائله بما لا يليق بأهل الإنصاف من العلماء، واستحكام الحسد المذموم، واحتقار طائفة كبيرة من الجِلّة العدويين، وفضل الله سبحانه رحمةٌ يختص بها من يشاء"[2].

05– مؤلفاته:

ذاعت للفقيه أبي عبد الله بن عبد الحق التلمساني شهرة واسعة في مجال الكتابة والتأليف[3]؛ بالنظر إلى ما وضعه من مؤلفات كثيرة، حرص على إثبات عناوينها، وعدد أجزائها، في برنامجه الموسوم بـ"الإقناع في ترتيب السماع"، وهو – فيما يصف ابن الزبير– "برنامج حسن ضم فيه مروياته، وذكر فيه شيوخه، وسمى فيه ما ألّف وقيّده"[4]. وقد تأتى لابن عبد الملك – كما لشيخه أبي الحسن الرعيني– الاطلاع على البرنامج المذكور، ولئن لم يحتفظ ثانيهما إلا بعدد محدود من عناوين مؤلفات الفقيه التلمساني، التي قال في

(1) **التكملة**، 2/ 121.
(2) **الذيل والتكملة**، 1/ 11.
(3) عدّه الذهبي من "أهل التصنيف". **تاريخ الإسلام**، 13/ 751.
(4) **صلة الصلة**، 3/ 29.

بعضها إن لها "أسماء هائلة"[1]، وإنه لم يقف منها على شيء، فإن أولها قدّر أهمية نقلها برمتها "ليقف عليها المتشوّف إليها"[2].

قال ابن عبد الحق التلمساني -فيما ينقل عنه ابن عبد الملك-:

"مراتب تواليفي:

- الفَيصل الجازم، في فضيلة العلم والعالم[3]، في مراتب العلوم. جزء.
- برنامجي، وهو كمراتب التواليف، وسميته: الإقناع، في كيفية الإسماع"[4]. جزء.
- لباب الإعراب. جزء كبير.
- فرقان الفرقان، وميزان القرآن[5]. جزء.
- عقيدة عِلْية الخَلق، وزبدة معرفة الحق، المضنون بها على غير أهل الصدق. جزء.
- غريب الشِّهاب. جزء.

---

(1) برنامج شيوخ الرعيني، ص170.
(2) الذيل والتكملة، 8/ 318.
(3) ذكره ابن الأبّار في التكملة، 2/ 166؛ والرعيني في برنامج شيوخه، ص170.
(4) اشتهر بعنوان "الإقناع في ترتيب السماع". يراجع الرعيني: برنامج شيوخه، ص170؛ وابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 8/ 317.
(5) مما ذكره - أيضًا- الرعيني في برنامج شيوخه، ص170.

- إكمال اللآلي، على الأمالي. سفران.
- غريب الموطأ[1] وإعرابه. سفر. وسميته: الاقتضاب[2]، لأني اقتضبته من الكتاب الكبير، كتاب المختار، الجامع بين المُنتقى والاستذكار[3]، بزيادات التمهيد وغيره، تونق النفوس، وتروق الأبصار[4]، في نحو العشرين سفرًا[5]،

(1) ذكر الذهبي أن من تصانيفه "غريب الموطإ". **سير أعلام النبلاء**، 13/ 138.

(2) قال ابن الأبّار: وله تواليف في فنون؛ منها "الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه". **التكملة**، 2/ 166.

(3) ويرد أحيانًا بعنوان: "المختار في الجمع بين المنتقى والاستذكار"، أو "الجامع المختار من المنتقى والاستذكار". والكتاب في فقه الحديث يستمد مادته من كتابي: "المنتقى" للباجي (ت 474هـ/ 1081م)، و"الاستذكار" لابن عبد البر (ت 463هـ/ 1071م)، وتتفق المصادر على أنه من أجلّ مؤلفات ابن عبد الحق وأحفلها. يراجع ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166؛ والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، 13/ 138؛ وابن قنفذ: **الوفيات**، ص310؛ وابن الجزري: **غاية النهاية**، 2/ 159؛ والحفناوي: **تعريف الخلف**، 2/ 137.

(4) يروى في ترجمة أبي عبد الله بن زرقون (ت 586هـ/ 1190م) أنه اختصر "المنتقى" أنبل اختصار، وجمع بينه وبين "الاستذكار"، وتمم فيه ما رأى تتميمه، واستدرك ما اقتضى نظره استدراكه، ونبّه على مواضع يجب التنبيه عليها. **الذيل والتكملة**، 6/ 204.

(5) وفي **سير أعلام النبلاء** للذهبي، 13/ 138، أنه يقع في عشر مجلدات. لكن ربما تعلق الأمر بتصحيف، إذ أن ابن الجزري ينقل عن الذهبي في **غاية النهاية**، 2/ 159، أن الكتاب يقع في عشرين مجلدًا. ويبدو أن إسماعيل البغدادي اطلع على الروايتين معًا، فأثبت الرواية الأولى في كتابه إيضاح =

يشتمل على نحو الثلاثة آلاف ورقة[1].

- مختار المختار، بين يدي مختصر كتاب البخاري. في سفر كبير.
- جزء من شعري منتخل[2].
- ميزان العمل. جزء كبير.

= المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، 1/ 357، ثم عاد عنها، وأثبت الرواية الثانية في كتابه -الآخر- هدية العارفين [إلى] أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، 2/ 112.

(1) وردت إشارة إلى أنه يوجد من الكتاب المجلدان الأول والسادس، مخطوطان، في خزانة القرويين بفاس (الرقم 174)، ومنه - أيضًا- مجلد ضخم قديم في خزانة الرباط (176 أوقاف). خير الدين الزركلي: **الأعلام**، ط09، بيروت: دار العلم للملايين، 1990، 6/ 186. على أنه تبين لي - بعد الفراغ من إنجاز هذه الدراسة- أن الكتاب قد جرى تحقيقه بعناية عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، وصدرت طبعته الأولى في جزئين، عن مكتبة العبيكان بالرياض، سنة 2001.

(2) المحفوظ لنا من شعره مقطوعات نادرة، من مثل ما قاله -على سبيل النظم- في عدّ أحاديث صحيح البخاري:

جَمِيعُ أَحَادِيثِ الصَّحِيحِ الذِي رَوَى   البُخَارِيُّ خَمْسَةٌ وَسَبْعُونَ فِي العَدِّ
وَسَبْعَةُ آلاَفٍ تُضَـافُ وَ مَا مَضَى   إلَى مَائَتَيْنِ عَدَّ ذَاكَ أُولُو الجِدِّ

- الرعيني: **برنامج شيوخه**، ص170؛ ويحيى بن خلدون: **بغية الرواد**، 1/ 112-113؛ والتعارجي: **الإعلام**، 3/ 99.

- إرشاد المسترشد، وبغية المريد المستبصر المجتهد[1]. سفر صغير.
- الإيماء إلى نجاة المريد. جزء.
- النبذة المُسْعدة، واللُّمحة المصْعِدة، في الاعتبار. جزء.
- النكت المحررة، والفصول المحبَّرة، في حقيقة التنزيه، ونفي التشبيه. جزء.
- الأجوبة المحررة على المسائل المغيَّرة. جزء.
- التسلِّي عن الرزِيَّة، والتحلِّي بالرِّضا بقضاء باري البريّة[2]. جزء.
- مجموع شعري في المواعظ. جزء.
- نفْثة ذي الضراء، ومسْلاته برثاء الآباء الأبناء. جزء كبير.
- التذكرة، للنوادر المتخيّرة. مضى منه نحو ثلاثة أسفار، ولم يتم، وهو بين يدي.
- حدود أنواع الحكم الشرعي. جزء.
- مستصفى المستصفى. ابتدئ، ولم يتم.

---

(1) ذكره ابن الأبّار في **التكملة**، 2/ 166.

(2) يعْرفه المتأخرون بعنوان "التسلي عن الرزية والتحلي برضى باري البرية". يراجع حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، 1/ 404؛ وإسماعيل البغدادي: **هدية العارفين**، 2/ 112.

- فصل المقال، في مناقِل أحوال غزوة أهل الإلحاد والضلال، إلى طليطلة -كذا-. جزء."[1].

على أن ما يلفت الانتباه في هذه القائمة هو "الترتيب" الذي راعى المؤلف اتباعه في إيرادها، وهو ما يكشف عنه في قوله: "وكيفية ترتيبها أن أول ما ينبغي أن يُلقى إلى ما يعتني به في طلب العلم هو فضل العلم، لينهض إلى طلبه عن حرص ورغبة فيه، ثم مراتبه [ليرتب العلوم الكثيرة؟] في مراتبها، فيعلم الأعلى من الأدنى، والكلي من الجزئي، والآلة [من الأصل] المقصود، واللاحقة من السابقة، فيرى كل علم منها في رتبته، فيقصد إلى الأعلى منها فيجعله وكْده، وينظر في غيره نظر مشاركة واستبصار، لئلا يجهله فيعاديه وأهلَه، ثم يُلقى إليه ما هو كالآلة من العلوم، كعلم مدارك العقول، وعلم اللغة والإعراب، ثم يُلقى إليه التفقه في الحديث الذي هو الأصل، وعلم أسرار علوم الدين الذي هو كالثمرة، ثم يتبع بما هو كالتتمة للعلوم، وكالمبتدع من جملتها، مما لا يختص بعلم منها، فلذلك رتبتها هذا الترتيب، فبدأت بفضل العلم ومراتبه، وثنيت بالآلة منه، وثلثت بالأصل منه، وختمت بما هو كالمبتدع من جملته، وكالتتمة والتكميل منه، والحمد لله على هدايته"[2].

---

(1) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 318-319.

(2) المصدر السابق، 8/ 320. ويمكن مقارنته بما أورده ابن عبد الملك، 1/ 114، في ترجمة الفقيه أبي العباس بن خليل السكوني اللبلي الإشبيلي (ت 581هـ/ 1155م) حول المسألة نفسها.

ومع أن القائمة السابقة جاءت - بحسب ما ورد في ختام البرنامج[1]- مؤرخة بشهر رجب 600هـ/ 1204م، إلا أننا لا نقف للفقيه التلمساني على مؤلفات غيرها في أي من المصادر التي بين أيدينا، وإننا نستبعد أن يكون مؤلِّف مُكثر مثله قد انقطع عن التأليف طوال الخمس وعشرين سنة التي أعقبت ذلك من حياته، إلا أن تكون تبعات التقدم في السن - وقد تجاوز الستين- أثقلت كاهله، وصرفته عن ذلك.

بيد أننا نتساءل فيما إذا كان كتاب "نظم العقود ورقم الحلل والبرود" الذي ينسبه إليه إسماعيل باشا البغدادي[2]، ليس منحولاً عليه، أو ربما كان لغيره ممن يشترك معه في الاسم، ونسب إليه على سبيل الاشتباه والالتباس، إذ أن البغدادي يسوق الكتاب المذكور بعد كتابي "المختار" و"التسلي"، ويجعل تاريخ فراغه من وضع هذه الكتب سنة 588هـ/ 1192م، فلو صحّ ذلك ما كان عزب عن المؤلف إدراج كتابه ضمن قائمة مؤلفاته التي وضعها قبل سنة 600هـ/ 1204م.

ويبدو أن تساؤلاتنا المعلنة ليست سوى في محلها، إذ نستحضر -بهذا الصدد- أن الكتاب المذكور ما هو إلا ديوان شعري تأكدت

---

(1) المصدر السابق، 8/ 320.

(2) **هدية العارفين**، 2/ 112، ويتابعه على ذلك عمر رضا كحالة في **معجم المؤلّفين**، ط01، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993، 3/ 386؛ وعادل نويهض في **معجم أعلام الجزائر -من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**، ط02، بيروت: مؤسّسة نويهض الثّقافيّة، 1980، ص77.

نسبته إلى الشاعر الأمير أبي الربيع سليمان بن عبد الله بن عبد المؤمن الزناتي الكومي (ت 604هـ/ 1208م)[1]، عدا أن الذي جمعه كان كاتبه محمد بن عبد الحق الغساني، وذلك في حدود سنة 588هـ/ 1192م كما في نسخته الخطية[2]، وهو ما يفسر الالتباس الذي وقع لإسماعيل البغدادي، إذ اشتبه عليه اسم جامع الديوان، وظنّه محمد بن عبد الحق التلمساني.

بقي أن نشير إلى أن الفقيه التلمساني جمع إلى عنايته بالتدوين والتصنيف، شغفًا بجمع الكتب واقتنائها، بل طالما عكف على استنساخ النادر منها، حتى اجتمعت له مكتبة عامرة بنفائس المؤلفات، وأمهات الدواوين، مما لم يجتمع لأحد من معاصريه[3].

06- مكانته الاجتماعية:

على الرغم من أن المصادر لا تمدنا إلا بالنزر اليسير فيما يتصل بسلفه، ومع ذلك يمكن أن نستمد من تلك المعطيات القليلة أنه ينحدر من أسرة كانت على درجة من الوجاهة والنباهة وعلوّ

(1) نُشر ديوان **نظم العقود ورقم الحلل والبرود**، بتحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، وسعيد أعراب، ومحمد بن العباس القباج، ومحمد بن تاويت التطواني، وصدر ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، د.ت.

(2) راجع مقدمة الديوان.

(3) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166؛ وابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 318؛ وابن الزبير: **صلة الصلة**، 3/ 29.

الصيت[1]، فقد أتيح لوالده أن يشغل بتلمسان - ردحًا من الزمن- خطتي الخطابة والقضاء، قبل أن ينصرف عن ذلك، ويرحل إلى المشرق، ويتوفّى هناك سنة 571هـ/ 1175م، في سلوك يوصف بأنه "ميل إلى الزهد، ورفض للدنيا"[2].

ولربما كان لنا حريًا بنا أن نتساءل فيما إذا كان انصراف والده إلى المشرق رهْن دواع شخصية عارضة، غير ذات صلة بمسألة الولاء السياسي، إذ في حالات مماثلة رفض بعض خطباء وقضاة العهد البائد التعاون مع الموحدين؛ شأن خطيب بجاية أبي محمد بن الخرّاط (ت 581هـ/ 1185م)[3]، أو قاضي مرسية أبي بكر بن أبي جمرة (ت 599هـ/ 1202م)[4]، ولئن كان عدد من هؤلاء آثر المكوث ببلده متحمّلاً ضروبًا من الإيذاء والتضييق، فإن آخرين فضلوا المغادرة نحو المشرق.

ومهما يكن فقد احتفظ أبو عبد الله بن عبد الحق التلمساني بما تأتى لسلفه في الزمن الغابر، فلم ينفك عن الوجاهة والنفوذ، ولا عن ولاية خطة القضاء.

---

(1) يستفاد ذلك من ترجمة والده التي انفرد بها ابن الأبّار في التكملة، 3/ 125.

(2) المصدر السابق، 3/ 125.

(3) الغبريني: **عنوان الدراية**، ص73؛ وابن الزبير: **صلة الصلة**، 4/ 05.

(4) ابن الأبّار في **التكملة**، 2/ 81.

وتتعاضد المصادر على أنه ولي قضاء بلده[1]، ويضيف بعضها أنه وليه مرتين[2]، مشهودًا له في كل ذلك "بالعدل، والإنصاف، والجزالة"[3]. كما نعتته بأنه كان "من أهل السراوة والجلالة"[4]، وبقدِر ما لم تتردد في الإفصاح عن اختصاصه بحكام عصره، ومدى حظوته لديهم[5]، فإنها قررت - أيضًا- حظوته لدى الناس "خاصتهم وعامتهم"[6]، وذلك أمر قلما اتفق لمن يتردد على مجالس السلطان، مع ما تقرر في المجال التداولي لأدبيات الفكر الإسلامي من أن الدخول على السلاطين مظنة الدنيّة، ومجلبة للمنقصة[7].

وإذا كان يتعين علينا - بهذا الصدد- أن نذكّر بما أقدم عليه عبد المؤمن بن علي خليفة الموحدين - في سبيل التمكين لشخصه

---

(1) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166؛ وابن الزبير: **صلة الصلة**، 3/ 29؛ وابن الجزري: **غاية النهاية**، 2/ 159.

(2) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 320؛ ويحيى بن خلدون: **بغية الرواد**، 1/ 112؛ والتعارجي: **الإعلام**، 3/ 99.

(3) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 320؛ والحفناوي: **تعريف الخلف**، 2/ 237.

(4) ابن الزبير: **صلة الصلة**، 3/ 29.

(5) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 320؛ ويحيى بن خلدون: **بغية الرواد**، 1/ 112؛ والحفناوي: **تعريف الخلف**، 2/ 237.

(6) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166؛ والذهبي: **تاريخ الإسلام**، 13/ 802؛ والحفناوي: **تعريف الخلف**، 2/ 237.

(7) السبكي: **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق: محمد علي النجار وآخرَين، ط02، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993، ص68.

ضمن التحالف المصمودي- من استدعاء لقبيلته "كومية"، واستدناء لها، حتى أضحت بمكانتها تلك - على حد تعبير ابن خلدون-: "فاتحة الكتاب، وفذلكة الجماعة"[1]، فإنه يمكننا أن ندرك - حينئذ- سر تلك المكانة التي تبوّأها الفقيه التلمساني، وندرك - أيضًا- سر اتساع ثروته، اعتمادًا على ما كان يغدق به خلفاء بني عبد المؤمن على المقربين منهم من عطاءات وفيرة، وإنعامات سنيّة[2].

لكن وبصرف النظر عما يتذرّع به الفقهاء المترددون على مجالس الحكام، بما يرجونه من إعزاز حق، أو نصرة دين، فإنه يلزمنا توخيًا للإنصاف، أن نسوق جُملاً مما لم تتكتّم عليه مصادر ترجمة الفقيه ابن عبد الحق، وما فتئت تنوّه به، من أنه على ما أصابه من جاه ونفوذ، وما حازه من ثراء ويسار، إلا أنه كان "نفّاعًا بماله وجاهه"[3]، مسارعا إلى قضاء مصالح أهل بلده، حريصًا علـــى مساعدة المحتاجين والمحرومين[4].

---

(1) العبر، 6/ 151.

(2) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، السفر الأول، تحقيق: محمد بن شريفة، بيروت: دار الثقافة، د.ت.، ص228-229، 281؛ وابن عذاري: **البيان المغرب**، ص358.

(3) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 320.

(4) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166؛ ويحيى بن خلدون: **بغية الرواد**، 1/ 112؛ والحفناوي: **تعريف الخلف**، 2/ 237.

07- سجاياه ومناقبه:

قد يكون من غير المتوقع بالنسبة إلى رجل تربطه تلك العلائق الوثيقة بالمال والسلطة - حتى غدا من سماته المعهودة كونه "بهيج المنظر، رائق الملبس"[1]- أن يُقال فيه إنه "من أهل التقشّف"[2]، لكن طالما كان الإقبال على الزهد، أو الانخراط في التصوف، رد فعل طبيعي لدى العديد من الفقهاء[3]، ممن ينشدون تحقيق نوع من التوازن النفسي بين نوازع المادة وأشواق الروح. فهل يكون هذا التفسير مما ينطبق على حال فقيهنا؟

إننا قد لا نجد أنفسنا في حلّ من قبول هذا التفسير لاسيّما إذا كان نزوعه إلى الزهادة جاء منه على كَبْرة، وما تجلبه على صاحبها من إيحاءات الإعراض عن الدنيا، واطّراح مباهجها، على أننا لا نُغفل أيضًا استعدادات الرجل الذي درجت المصادر على الإشادة بـ"جميل سيرته"[4]، و"حسن خُلُقه"[5]، و"واسع مروءته"[6]؛ فإنه إذا اجتمع هذا إلى ذاك وسعنا فهم المنزع الزهدي للرجل.

---

(1) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 8/ 320.

(2) الذهبي: **تاريخ الإسلام**، 13/ 751.

(3) ترجم ابن الزيات (ت 628هـ/ 1230م) لأعداد من العلماء والفقهاء والعباد والزهاد، معتبرا أن اسم "الصوفي" يصدق على جميعهم. يراجع كتابه **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق: أحمد التوفيق، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984، ص34.

(4) ابن الجزري: **غاية النهاية**، 2/ 159.

(5) يحيى بن خلدون: **بغية الرواد**، 1/ 112.

(6) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 166.

أما من أبرز الشواهد الدالة على صلته بالتصوف وآله، هو ما ينقله الغبريني في قوله: "ورأيت في فهرسة أبي عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني، بعد ذكره لفضل الشيخ أبي مدين، وبعد وصفه إياه ببعض أوصافه الجليلة، أنه قال: ظهر فيه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((يَمُوتُ المَرْءُ عَلَى مَا عَاشَ عَلَيْهِ))[1]؛ إذ كان من قوله عند آخر الرمق: الله الحي"[2].

وأبلغ من ذلك ما يرويه عنه تلميذه الرعيني[3]، ولعله انتخبه من مجموعه الشعري في المواعظ، إذ أنشد لنفسه يخاطبها مذكّرًا:

لا يغُـرَّنْك يـا محمّد ليلٌ　　بتَّ فيـه على فــراشٍ وثيرِ
ناعم البال مطمئنًّا فـلا بُدَّ　　من النَّعْش بعـد هذا السَّريرِ
و تذكَّر بني أبيــك سليمان　　ذوي الجـاهِ والعديد الكثيرِ
كم فتىً منهم وكَهْل وشـيخٍ　　ألحـدَتْه كفّاك بين القُبـور
قدِّم الزَّادَ للمعـاد ولا تَنْسَ　　إذا ما بطشتَ بَطْشَ القَـديرِ
واتَّقِ الله واغْتَنِمْ هذه الأيّام　　و اعمل لهول يومِ النُّشـورِ
قد أتاك النّذيرُ يَدعُوكَ جهْرًا　　فازْجُرِ النّفس واسمعَنْ للنَّذيرِ

* * *

(1) لا يرد في الصحيحين ولا في السنن، وورد لدى الغزالي في إحياء علوم = الدين، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، 1/ 303، 4/ 178، لكن ليس بوصفه حديثا.

(2) عنوان الدراية، ص61.

(3) برنامج شيوخه، ص170-171.

ولا يسعنا في ختام هذه المحاولة، التي تطلعنا من خلالها إلى رسم صورة عن المشهد الثقافي في مجتمع الغرب الإسلامي عمومًا، ومجتمع تلمسان وأحوازها خصوصًا، وذلك عبر تتبع حياة أحد أبرز الأعلام المنحدرين من هذه الحاضرة العريقة، إلا أن نخلص إلى تسجيل الملاحظات الآتية:

- ثراء المشهد الثقافي في الحقبة الموحدية، يقوم شاهدًا عليه جملة عناصر من أهمها: تنوّع العلوم والمعارف، وتأصّل الطرائق والمناهج، ورواج الكتابة والتأليف.
- نشاط الحركة الثقافية بمدينة تلمسان، التي أضحت منذ القرن 05هـ/ 11م قبلة للعلماء، والمحدثين، وحملة الرأي على مذهب مالك، وما فتئت تزداد تألقًا واستقطابًا.
- التواصل بين أجيال المثقفين ويتجلى ذلك من خلال الحرص على استفادة العلم وإفادته، وتنشيط حلق الدرس والمناظرة، والاتجاه نحو تكريس تقليد الإجازة العلمية.
- التلاقح بين الثقافتين المشرقية والمغربية بلغ مستوى من الإيجابية والفاعلية، يعكسه ما تزخر به كتب البرامج والفهارس من أسماء الشيوخ والأساتيذ، والمقروءات والأسانيد.
- قيام الفقهاء (مثقفي العصر) في مجتمع الغرب الإسلامي كوسيط بين السلطة والرعية، ما أتاح لهم التأثير في القرار السياسي من جهة، والسعي في مصالح الرعية من جهة ثانية.

5

علم التوثيق في الغرب الإسلامي ودوره في الرقي بالنظم القضائية (*)

(*) بحث قدّم في المؤتمر الدولي حول: "تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين"، المنعقد بالشارقة، بتاريخ: 24-27/ 03/ 2008

يحظى علم التوثيق بمنزلة رفيعة، ويكتسي أهمية بالغة في حياة المجتمع الإنساني، من حيث أن الرصيد الوثائقي لكل أمة يعد بمثابة الذاكرة التاريخية الحية لها، والشاهد الذي لا يقبل النقض على عراقة كيانها واستمرار وجودها، وهو ما يبرر عناية الدول المتقدمة بأرشيفاتها الوثائقية تحصيلاً وتصنيفًا؛ بحثًا ودراسة.

وقد بلغت صناعة التوثيق شأوًا بعيدًا في مجتمع الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، وشهدت وضع العديد من التصانيف الجليلة والتآليف الشهيرة، مما تزدان به خزائن الوثائق والمخطوطات، ويعكس هذه المكانة التي تبوأها علم التوثيق في الغرب الإسلامي، ما كان له من أثر في تطور النظم القضائية، التي استمدت من وفرة الوثائق وتنوع أغراضها، ركيزتها القانونية وإطارها العملي.

1- مدلول علم التوثيق:

أ- الدلالة اللغوية[1]:

نقول: وَثِقَ به، ويَثِقُ فيه ثِقَةً ووُثُوقًا، إذا ائْتَمَنَهُ.

وهو ثِقَةٌ من الثِّقَاتِ، وأنا به وَاثِقٌ، وهو مَوْثُوقٌ به.

والمُوْثِقُ والمِيْثَاقُ: **العهْد**، والجمع مَوَاثِيق، ومَيَاثِق، ومَيَاثِيق.

---

(1) يراجع الرازي: **مختار الصحاح**، نشر: مصطفى ديب البُغا، ط04، عين مليلة- الجزائر: دار الهدى، 1990، ص447؛ والزمخشري: **أساس البلاغة**، تحقيق: عبد الرحيم محمود، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ص492؛ وابن منظور: **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت.، 10/ 371-372؛ والفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، بيروت: دار العلم للجميع، د.ت.، 3/ 287؛ والزبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار صادر، د.ت.، 7/ 83.

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ (آل عمران: 81).

والمُوَاثَقَةُ: المعاهدة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ ﴾ (المائدة: 07).

وأَوْثَقَهُ في الْوَثَاقِ إِيثَاقًا شدَّه. قال تعالى: ﴿ فَشُدُّوا ٱلْوَثَاقَ ﴾ (محمد: 04).

والْوِثَاقُ الحبل أو القيد.

والْوَثِيقُ: الشيء المُحْكَم، والجمع وِثَاق.

وقد وَثُقَ وَثَاقَةً أي صار وَثِيقًا.

ويقال: أخذ بالْوَثِيقَةِ في أمره أي بالثِّقَةِ.

وتَوَثَّقَ في أمره مثله.

ووَثَّقَ الشيء تَوْثِيقًا فهو مُوَثَّق، ووَثَّقَهُ أيضا قال له: إنه ثِقَة.

واسْتَوْثَقَ منه أخذ الْوَثِيقَة.

والْوَثِيقَةُ في الأمر إِحْكامه.

وعليه فإن معاني التوثيق تدور حول دلالات قيمية كالثقة والعهد والائتمان، ودلالات حسية كالشد والإحكام والقيد، وهو ما لا يبعد عن المدلول الاصطلاحي لعلم التوثيق.

ب- الدلالة الاصطلاحية:

علم التوثيق معدود من الوظائف التابعة للقضاء، المندرجة ضمن "مواد تصريفه"[(1)]، وحقيقته -حسب ابن خلدون-: "القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم؛ تحمّلا عند الإشهاد؛ وأداء عند التنازع؛ وكتْبا في السجلات، تُحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم"[(2)].

فيما عرّفه حاجي خليفة بقوله: "هو علم باحث عن كيفية ثبت الأحكام الثابتة عند القاضي في الكتب والسجلات، على وجه يصح الاحتجاج به عند انقضاء شهود الحال، وموضوعه تلك الأحكام من حيث الكتابة"[(3)].

وإذا كان التعريفان يتفاوتان في إظهار الطابع النظري أو الصبغة العملية للتوثيق، إلا أنهما لا يختلفان في التأكيد على العلاقة الماسّة القائمة بين علم التوثيق والممارسة القضائية.

وقد يُقال في علم التوثيق، "فن التوثيق" أو "صنعة التوثيق"، وهي إطلاقات ترد على مسمى واحد، بينها عموم وخصوص،

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص207.

(2) المصدر السابق، ص207.

(3) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1966، 2/ 1045.

فالتوثيق من حيث صلته بالفقه هو علم[1]، ومن حيث صلته بالكتابة هو فن[2]، ومن حيث صلته بالوظيفة هو صنعة[3].

كما قد يُعبّر عن "الوثائق" بـ"الشروط" أو "العقود"[4]، فيقال: فلان عالم بالتوثيق أو عالم بالشروط أو عالم بالعقود، ويقال: له كتاب في الوثائق، أو مصنف في الشروط أو تأليف في العقود.

2- مكانة علم التوثيق في المجتمع الإسلامي:

لئن اختلف علماء المسلمين في حكم الكتْب والإشهاد، بين

---

(1) اعتبر المصنفون علم التوثيق بالنظر إلى مضمونه وفحواه من فروع علم الفقه. يراجع طاش كبرى زاده: **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، تحقيق: كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1968، 2/ 557.

(2) يرى حاجي خليفة أن علم التوثيق يستمد بعض مبادئه من الفقه، وبعضها الآخر من علم الإنشاء. **كشف الظنون**، 2/ 1045-1046.

(3) من مقتضيات وظيفة الموثقين أن "لهم دكاكين ومصاطب يختصون بالجلوس عليها، فيتعاهدهم أصحاب المعاملات للإشهاد وتقييده بالكتاب". ابن خلدون: **المقدمة**، ص208.

(4) يذهب ابن العربي إلى أن "الشرط" في العربية هو العلامة، ومنه أشراط الساعة، وهو عبارة عن كل شيء يدل على غيره ويُعلَم من قِبَلِه، ولما كانت العقود يعرف بها ما جرى سميت شروطا. وسميت وثائق من الوثيقة، وهي ربط الشيء لئلا ينفلت ويذهب، وسميت عقود لأنها ربطت كتبه كما ربطت قوله. يراجع كتابه: **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، 1987، 1/ 327.

قائل بالندب ومائل إلى حكم الوجوب[1]، فإنهم اتفقوا على ما للتوثيق من أهمية بالغة في حياة الناس، إذ لا يكاد تصور جريان المعاملات بما يحفظ الحقوق، ويصون الأعراض، ويدرأ المنازعات، دون احتكام إلى الوثائق والعقود.

وإلى ذلك قصد ابن مغيث (ت 459هـ/ 1067م) في قوله: "علم رسوم الوثائق علم شريف، يلجأ إليه في ذلك الملوك وأهل الظرف والشرف، والسوقة والسواد، كلهم يمشون إليه، ويتحاكمون بين يديه، [ويرضون بقوله، ويرجعون إلى فعله، فينزّل كل طبقة منهم على مرتبتها، ولا يخل بها عن منزلتها]"[2].

وقريب منه قول ابن فرحون (ت 799هـ/ 1397م) - في معرض التنويه بخطة التوثيق-: "هي صناعة جليلة شريفة، وبضاعة عالية منيفة، تحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين

---

(1) يراجع الونشريسي: **المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق**، تحقيق: لطيفة الحسني، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997، ص203-205؛ وابن عرضون: **التقييد اللائق في تعليم الوثائق**، تطوان: المطبعة المهدية، د.ت.، 1/ 02 وما بعدها. ومرد الخلاف إلى تحديد دلالة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: 281)، فمنهم من حمله على الإطلاق، ومنهم من رأى فيه التقييد بما ورد بعده في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا...﴾ (البقرة: 282).

(2) **المقنع في علم الشروط**، تحقيق: فرانثيسكو خابيير أغيري سادابا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ومعهد التعاون مع العالم العربي، 1994، ص14. وتتمة النص وتصويبه من **المنهج الفائق** للونشريسي، ص211.

الشرعية، وحفظ دماء المسلمين وأموالهم، والاطلاع على أسرارهم وأحوالهم، ومجالسة الملوك والاطلاع على أمورهم وعيالهم"[1].

ويلحق بذلك قول الونشريسي (ت 914هـ/ 1508م) في مقدمة كتابه -مستعرضا بواعث تأليفه-: "فإنني لما رأيت علم الوثائق من أجلّ ما سطر في قرطاس، وأنفس ما وزن في قسطاس، وأشرف ما به الأموال والأعراض والدماء والفروج تستباح وتحمى، وأكبر زكاة للأعمال وأقرب رحما، وأقطع ما به تنبذ دعاوى الفجور وترمى، وتطمس مسالكها الذميمة وتعمى..."[2].

ويبدو أن هذا التوجه إلى الإعلاء من شأن علم التوثيق هو ما يفسر اعتناء الفقهاء بالتأليف في الوثائق، والتصدي لإبرام العقود، مع الذبّ عن خطة التوثيق عما قد يستهدفها من تعريض أو استنقاص. ومن ذلك ما نقرأه مخطوطًا بيد الونشريسي -متقدم الذكر- على ظهر نسخة من رسالة "مثلى الطريقة في ذم الوثيقة" لابن الخطيب (ت 776هـ/ 1375م)، مُنحيًا باللائمة على صاحبها، ومستهجنا تحامله على الموثقين، ونصه: "الحمد لله، جامع هذا الكلام المقيد بهذا الزمام قد كدّ نفسه في شيء لا يعني الأفاضل، ولا يعود عليه في القيامة ولا في الدنيا بطائل، وأفنى طائفة من نفيس عمره في التماس مساوئ طائفة بهم تستباح الفروج وتملك مشيدات

(1) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، نشر بعناية: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، 1/ 282.

(2) المنهج الفائق، ص193.

الدور والبروج، وجعلهم أضحوكة لذوي الفتك والمجانة، وانتزع عنهم جلباب الصدق والديانة"[1].

على أن المجادلة عن التوثيق والمرافعة عن الموثقين لم تعف الونشريسي من الاعتراف بما آل إليه وضع التوثيق في الأعصر المتأخرة من انحراف عن نهجه القويم، وسقوط في حمأة المغنم المادي، فيقول: "... وكان جمهور المنتصبين في هذا الوقت لعقدها، قد أخلوا بوظائف التحقيق، وأهملوا الصدق في صناعة التوثيق، وقصد عن إحكام أحكامها باعهم، وقل في مجالها الرحب انطباعهم، واطّرحوا أسرارها، وهتكوا أستارها، ونبذوا دقائقها المهمة إلى وراء، واقتصروا على المسطرة، حتى أكل شرار الخلق بالباطل أموال الورى"[2].

ثم هو لا يتحرج من إثبات قول ابن الخطيب من أن صناعة التوثيق قد "استحالت إلى فساد وخلعت صورتها الشرعية، ولبست صورة المنكر"[3]. بل إنه لا يتردد في إيراد شواهد مستمدة من الواقع مما عاينه بنفسه أو وقف عليه غيره، وكلها ناطقة بتجاوزات الموثقين ممن يفتقدون للأهلية أو الورع، ولكن الونشريسي لا يسلك في ذلك سبيل التهكم والإساءة، وهو ما انتقده على ابن الخطيب، ولكنه يروم تشخيص الانحرافات وتقويمها.

---

(1) **مثلى الطريقة في ذم الوثيقة**، تحقيق: عبد المجيد التركي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983، ص77-78.

(2) **المنهج الفائق**، ص193-194.

(3) **المنهج الفائق**، ص212؛ و**مثلى الطريقة**، ص109.

3- تطور علم التوثيق في الغرب الإسلامي:

عرف الغرب الإسلامي البدايات الأولى للتصنيف في علم التوثيق في مستهل القرن 03هـ/ 09م، مع أنه لا يسعنا الجزم بشأن من يعود إليه السبق في ذلك، إلا أن أقدم من نقلت إلينا المصادر اعتناءهم بهذا الشأن، لا يخرجون عن ثلاثة أعلام، وهم: أبو زكريا بن مزين القرطبي (ت 259هـ/ 873م)(1)، وبلديّه أبو عبد الله بن الملون (ت 280هـ/ 893م)(2)، ومعاصرهما أبو العباس بن عبدوس القيرواني(ت 297هـ/ 910م)(3).

ولا شك أن التصانيف المبكرة العائدة إلى هؤلاء كانت غاية في البساطة والإيجاز، حسبما يمكن معاينته من خلال بعض شذرات النقول عنها.

وما كاد يقبل القرن 04هـ/ 10م حتى اتسعت حركة التأليف في الوثائق تبعا لمقتضيات تطور الحياة الاجتماعية وتشعب شؤونها، ومن أشهر المصنفات العائدة إلى هذا القرن نذكر على -سبيل

---

(1) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، ط02، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، 4/ 238-239.

(2) ابن الفرضي: تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، نشره: عزت العطار الحسيني، ط02، القاهرة: مطبعة المدني، 1988، 2/ 14.

(3) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968، 3/ 181.

المثال-: وثائق أبي جعفر بن زياد القيرواني (ت 319هـ/ 931م)[1]، ووثائق أبي عبد الله بن لبابة الإلبيري (ت 336هـ/ 947م)[2]، ووثائق أبي الحسن بن زكرون الطرابلسي (ت 370هـ/ 980م)[3]، ووثائق أبي محمد الوتد اليحصبي (ت 377هـ/ 987م)[4]، ووثائق أبي عبد الله بن العطار الأموي (ت 399هـ/ 1009م)[5]، ووثائق أبي عمر بن الهندي القرطبي (ت 399هـ/ 1009م)[6].

وعلى الرغم من كثرة مصنفات التوثيق التي شهدها القرن السابق، إلا أن القرن التالي -5هـ/ 11م- كان أجل عصور التوثيق وأحفلها، ففيه وضعت المصنفات المرجعية التي ستكون مستند الموثقين لعدة قرون تلت، ومن أبرزها كتاب "المحتوى في الوثائق" لأبي عمر بن عبد القادر الإشبيلي (ت 421هـ/ 1030م)[7]، وكتاب "المقنع في الوثائق" لأبي جعفر بن مغيث الطليطلي (ت 459هـ/ 1067)[8]، وكتاب "المفيد في الوثائق" لأبي محمد بن

---

(1) ابن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: مأمون ابن محيي الدين الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ص97.

(2) المصدر السابق، ص348-349.

(3) عياض: **ترتيب المدارك**، 6/ 274-275.

(4) ابن فرحون: **الديباج**، ص423.

(5) المصدر السابق، ص364-365.

(6) ابن بشكوال: **الصلة**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، 1/ 14.

(7) المصدر السابق، 1/ 40.

(8) المصدر السابق، 1/ 60.

سرحان المرسي (ت 460هـ/ 1068م)[1]، بالإضافة إلى وثائق أبي محمد بن فتوح البونتي (ت 462هـ/ 1070م)[2]، ووثائق أبي عبد الله بن الطلاع القرطبي (ت 497هـ/ 1104م)[3].

ويكفي أن نلقي نظرة فاحصة على كتاب ابن العطار العائد إلى القرن الرابع، وكتاب ابن مغيث العائد إلى القرن الخامس، لندرك حجم التطور الحاصل، سواء على مستوى التصنيف أو طبيعة الموضوعات، ففي حين يفتقد الكتاب الأول إلى تقسيم واضح تمتاز فيه مجموعات الوثائق بحسب مضامينها، فقد بدت الوثائق في الكتاب الثاني موزعة على فصول متمايزة (وثائق النكاح، وثائق البيوع، وثائق الأقضية، وثائق العتق، وثائق الدماء)، وكان يضم إلى كل مجموعة ما يشاكلها ويندرج في سياقها.

وعلى أن القرن 06هـ/ 12م عرف ظهور مصنفات جديدة ذات أهمية في التوثيق ككتاب "النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام" لأبي الحسن بن عبد الله المتيطي (ت 570هـ/ 1174م)[4]، وكتاب "المنهج الرائق في المدخل لعلم الوثائق" لأبي عمر بن عياد البلنسي (ت 575هـ/ 1179م)[5]،

---

(1) المصدر السابق، 1/ 279.

(2) المصدر السابق، 1/ 281.

(3) ابن فرحون: **الديباج**، ص371.

(4) التنبكتي: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**؛ مطبوع بهامش الديباج لابن فرحون، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص199.

(5) المصدر السابق، ص351.

وكتاب "المقصد المحمود في تلخيص العقود" لأبي الحسن بن يحيى الجزيري (ت 585هـ/ 1189م)[1]، إلا أن الغالب على هذا القرن كان الإقبال على وضع المختصرات، ومن أشهرها مختصر أبي جعفر بن القصير الغرناطي (ت 576هـ/ 1180م)[2]، ومختصر بلديّه أبي إسحاق بن أحمد الغرناطي (ت 579هـ/ 1183م)[3]، ومختصر أبي عمر بن عفيون الشاطبي (ت 584هـ/ 1188م)[4].

لكن مع حلول القرن 07هـ/ 13م سنسجل تراجعا واضحا في تأليف كتب العقود والشروط، إذ غلب التعويل على كتب السابقين، وحتى ما استجد وضعه من مصنفات جاء خلوا من سيما الأصالة والطرافة والابتكار، ولم يكد يخرج عن حيز النقل والمحاكاة، أو الشرح والتكرار. وعلى ما شهدته القرون الموالية: 08هـ/ 14م و09هـ/ 15م و10هـ/ 16م من وتيرة متنامية في إنتاج مصنفات التوثيق حتى أربت على مصنفات القرون المتقدمة، إلا أنها لم تنطو على أي نقلة نوعية يمكن الاعتداد بها، بل لم تلبث أن وقعت في أسر الحذلقة اللفظية؛ يعكس ذلك عناوينها التي باتت إما مفرطة

(1) المصدر السابق، ص200.

(2) مخلوف: **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.، ص154.

(3) ابن الأبار: **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عزت العطار الحسيني، القاهرة: مكتبة الخانجي- بغداد: مكتبة المثنى، 55-1956، 1/ 155.

(4) المصدر السابق، 2/ 537.

في الطول أو مزدوجة في عدد من الأحيان[1].

4- أنماط التأليف في علم التوثيق:

لعل أهم ميزة طبعت كتب الوثائق التي ألفت في الغرب الإسلامي هو ما درج عليه أصحابها من إلحاق الصيغ النموذجية للوثائق بالأحكام الشرعية ذات الصلة بموضوعها، أو ما عُرف في اصطلاحهم بفقه الوثيقة، وكان ذلك منهم - فيما يبدو- على سبيل إثراء مضمونها وتعزيز مشروعيتها، ولم ينفك عن ذلك متقدموهم ولا متأخروهم إلا فيما ندر.

وإذ اختار بعضهم الصدور عن المذهبية المالكية فيما ساقه من أحكام شأن ابن مغيث الذي لا يرى العدول في الفتوى بالغرب الإسلامي عن مذهب مالك وأصحابه[2]، فإن غيره ربما لم ير بأسًا من إيراد فقه الخلاف صنيع الجزيري الذي أنشأ في مقدمة كتابه قائلاً: "... وأصِل بذلك من الفقه ما مضت عليه الأحكام، واختاره الأئمة الأعلام، ونذكر من الخلاف ما قويت دلائله وشهر

---

(1) وضع الونشريسي كتابه الذي لم يتمه تحت عنوان: "المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق"، بينما أخرج معاصره اليفرني كتابه في الوثائق بعنوانين: "التنبيه والإعلام في مستفاد القضاة والأحكام"، أو "مجالس القضاة والحكام"، وعلى غراره ابن عرضون في كتابه الذي وسمه بـ: "كتاب اللائق لمعلم الوثائق"، أو "التقييد اللائق في تعليم الوثائق". وثلاثتهم من أهل القرن العاشر.

(2) ابن مغيث: المقنع في علم الشروط، ص15.

قائله"[1].

ومع أن جل المصنفين لم يعدوا في فقه الوثيقة حد المقابلة بين آراء الفقهاء والترجيح بين أنظارهم، فإن قليلين آثروا الاستئناس بآي القرآن وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم[2]، بل لربما خطر للبعض الآخر أن يحشدوا إلى ذلك كثيرًا من الأخبار والآثار، والحكم والأمثال، والنوادر والفوائد[3]، إلى الحد الذي تكاد معه مصنفاتهم أن تخرج عن إطارها.

والواقع أن تفاوت كتب التوثيق بين الاستفاضة والإيجاز أمر جدير بالملاحظة؛ فإن الرغبة في الإحاطة بمختلف الوثائق التي قد تدعو الحاجة إليها حمل مصنفين مغاربة وأندلسيين على التنافس في تقييد كل ما يعرض لهم أو لغيرهم من عقود وشروط، فجاءت مصنفاتهم حافلة تتوزعها عدة أسفار وأجزاء، على غرار وثائق ابن زياد القيرواني[4]، وابن الهندي القرطبي[5]، وأبي عمر

---

(1) **المقصد المحمود في تلخيص العقود**، تحقيق: أسونثيون فرِّيرس، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية والوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، 1998، ص08.

(2) يراجع تقديم ابن مغيث لكتابه: **المقنع في علم الشروط**، ص08.

(3) ينطبق ذلك على وثائق ابن الهندي حسبما نقله عنه تلميذه أبو بكر بن مفرج القرطبي (حي 430هـ/ 1029م). يراجع ابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 14.

(4) قيل فيه: "كان عالما بالوثائق، ووضع فيها عشرة أجزاء، أجاد فيها". ابن فرحون: **الديباج**، ص97.

(5) له في الوثائق ديوان كبير، وكان حين ابتدأه في حدود ستة أجزاء، لكنه

الإشبيلي[1]، وابن ذنيل القرطبي[2]، وابن فتوح البونتي[3]، وأبي الحسن المتيطي[4]، وابن راشد القفصي[5].

وفي المقابل كان لأنصار صنف المختصرات مبرراتهم التي عبّروا عنها دون مواربة، فالغرناطي يفصح عن دواعي وضعه لمختصره في الوثائق، في قوله: "فإني لما رأيت الموثقين قد طولوا الكلام، وكثرت في وثائقهم الأوهام، واشتغلوا عما يلزمهم من الحلال والحرام، بمسائل التداعي والخصام، قرّبت طريق علم الوثائق تقريبًا... واختصرت مسائل من الفقه منتخبة، وجمعت منها

طفق يزيد عليه حتى تضاعف مرات. ابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 14.

(1) يقع كتابه "المحتوى في الوثائق" في خمسة عشر جزءا. المصدر السابق، 1/ 40.

(2) اختصر النسخة الكبرى من وثائق ابن الهندي في خمسة عشر جزءًا. المصدر السابق، 1/ 50.

(3) ذكر القاضي عياض أنه جمع في تأليفه أمهات كتب الوثائق وفقهها. **ترتيب المدارك**، 8/ 166.

(4) وصف ابن هارون كتابه "النهاية والتمام" بأنه من أجل الكتب تأليفًا، وأحسنها تصنيفًا، لجمعه لباب كلام المتقدمين، وفتاوى المتأخرين، وأحكام الأندلسيين، وآراء القرويين. **مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام**، دراسة وتحقيق: ميلود ميهوبي، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 96-1997، 2/ 91.

(5) يقع كتابه "الفائق في الأحكام والوثائق" في سبعة أسفار. ابن قنفذ: **شرف الطالب في أسنى المطالب**، تحقيق: محمد حجي، نشره مع وفيات الونشريسي، ولقط الفرائد لابن القاضي، تحت عنوان: ألف سنة من الوفيات، الرباط: منشورات دار المغرب، 1976، ص78.

أنواعًا مستعذبة"[1].

وليس من المستغرب أن قدّر الرواج والذيوع للصنفين؛ ففيما حظــيت المؤلفات المستفيضة لـــدى كبار المشتغلــين بالتوثيق والمتصدرين للقضاء[2]، فقد وجدت المصنفات المختصرة طريقها إلى سائر الفقهاء وعامة الناس[3].

عدا أن ثمة من المصنفين في علم التوثيق من آثر التوسط بين الإسهاب والاختصار، كالجزيري الذي يعرب عن جدوى مسلكه في قوله: "وإنني لما رأيت بعض الموثقين قد بسط مجموعها ومدّ فروعها، وآخر أجحف في اختصارها ولم يكشف عن أسرارها، جعلت كتابي هذا لاحقًا بالحيز الوسط، محفوظًا من الإجحاف والشطط، وأقتصر على عقد واحد في كل معنى من المعاني، وأنبه بأثره على تقييد ما يتعلق به من المعاني..."[4].

---

(1) **الوثائق المختصرة**، إعداد: مصطفى ناجي، ط01، الرباط: منشورات مركز إحياء التراث المغربي، 1988، ص07.

(2) يروي ابن فرحون أن الكتاب الجامع في الوثائق لابن الهندي كان "عليه اعتماد الموثقين والحكام بالأندلس والمغرب". **الديباج المذهب**، ص98-99.

(3) ترددت في كتب التراجم أوصاف من قبيل: "عوّل الناس عليه"، أو "متداول بين الناس"، أو"كثر استعمال الناس له"، بصدد التطرق إلى بعض مختصرات الوثائق. يراجع ابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 279؛ وابن فرحون: **الديباج المذهب**، ص123؛ والتنبكتي: **نيل الابتهاج**، ص200.

(4) الجزيري: **المقصد المحمود**، ص08.

وقد تأتّى لهذا الصنف أيضًا ما تأتّى للصنفين الآخرين من القبول له والتحفي به، بل لربما شفّت بعض الكتب المنتمية إلى هذا الصنف على غيرها، وتأدّت إلى إغفال ذكرها، وهو ما يمكن أن نستشفه من ثناء ابن عبد الملك المراكشي (ت 703هـ/ 1303م) على كتاب الجزيري -سالف الذكر- في قوله: "ومصنفه في الشروط من أنبل ما ألف في ذلك،... وقد كثر استعمال الناس إياه، واعتمدوه، وآثروه على غيره مما صنف في بابه"[1].

5- صلة علم التوثيق بالممارسة القضائية:

لقد نشأ علم التوثيق وترعرع في كنف خطة القضاء، يستظل بها ويستلهم منها، بقدر ما يدعمها ويسندها، فكانت هذه العلاقة الوطيدة من عوامل رقي الممارسة القضائية بما تهيأ لها من منظومة قانونية محكمة، ورصيد وثائقي ثري.

وإن المتصفح لكتب العقود والشروط لن يفوته تسجيل تنامي وعي مؤلفيها بمدى التناسب القائم بين بعدي الوثيقة: الفقهي النظري، والقضائي العملي، فهي "مما يتصرف علمها عند القضاة في مجالس المحاضرة، وبين الفقهاء في أوقات المناظرة"[2]، وهو ملحظ تنم عنه أيضًا عناوين عدد من مصنفاتهم[3]، وقد ذهبوا فيها إلى

---

(1) **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، السفر الثامن، تحقيق: محمد بن شريفة، الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، ص214.

(2) ابن مغيث: **المقنع في علم الشروط**، ص08.

(3) نذكر منها على سبيل المثال: كتاب "العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام"، لابن سلمون الغرناطي =

إلحاق وظيفة الموثق بوظيفة القاضي، فإن "علم القضاء والأحكام وما يتعلق بفقه الوثائق وفصول الخصام، من أجل العلوم قدرًا، وأشرفها خيرًا، إذ به تستخرج حقوق الأنام، وبه يستبصر القضاة والحكام"[1].

وعلى هذا الأساس كان دور القاضي لا يقتصر على ترشيح وتزكية العدول المباشرين للتوثيق في حدود دائرته القضائية فحسب، بل وأنيط به أن يتصفّح أحوالهم ويكشف عن ممارساتهم، و"أن لا يهمل ذلك لما يتعين عليه من حفظ حقوق الناس، فالعهدة عليه في ذلك كله، وهو ضامن دَركَه"[2].

وقد ساق الونشريسي أمثلة عديدة عن تجاوزات الموثقين[3]، معلقا مسؤولية التصدي لها على عاتق القضاة، في قوله: "والحكايات عنهم من مثل هذا كثيرة، لا تحصى ولا تستقصى،... ولا يستطاع الانفصال عنه في هذه الأزمنة والأمكنة إلا باعتناء القضاة به، والتقدم فيه، وموالاة البحث عنه، والتعنيف لمن يواقعه،... فينبغي للقاضي ويحق عليه الاعتناء بهذه الأشياء وأمثالها، والتنقيب عنها ورد مسائل الشرع إلى أصولها"[4].

= (ت 766هـ/ 1365م)، وكتاب "تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام" لابن عاصم الغرناطي (ت 829هـ/ 1426م).

(1) ابن هارون: **مختصر النهاية**، 2/ 91.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ص208.

(3) يُرجع ابن المناصف تعديات الموثقين إلى رغبتهم في الاستكثار من عقد الوثائق، تطلبًا للعائد المادي الذي تدرّه عليهم. **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس: دار التركي للنشر، 1988، ص181.

(4) **المنهج الفائق**، ص219، 412.

ولا شك أن التحرز من وقوع مثل هذه التجاوزات هو ما حدا بالقضاة كلما تمتعوا بصلاحيات غير منقوصة، لأن يحتاطوا في تسمية العدول، فلا يقدمون لكتابة الوثائق إلا من توفرت فيه الشروط المقررة[1]، والتي مدارها الجمع بين العلم والورع، لأجل أن يطمئن القاضي عند معاينة خطه إلى براءته من شبهة "تدليس أو تلبيس"[2].

وفي ذلك يقول ابن المناصف (ت 620هـ/ 1223م): "لا ينبغي لكتبة الوثائق بين الناس إلا العلماء بها، العدول فيها... فأما من لا يحسن وجوه الكتابة، ولا يقف على فقه الوثيقة، فلا ينبغي أن [يمكن من] الانتصاب لئلا يفسد على الناس كثيرًا من معاملاتهم، وتضيع جملة من حقوقهم... وكذلك إن كان عالمًا بوجوه الكتابة، إلا أنه متهم في دينه، فلا ينبغي تركه لذلك"[3].

ولا تنتهي مهمة القاضي عند تعيين الموثقين ومراقبة أعمالهم، لكن ذلك يمتد ليشمل التثبت من صحة العقود التي ترفع إليه، فلا

---

(1) أطبق مصنفو كتب الوثائق على التأكيد على شروط مزاولة مهنة التوثيق، مستدلين بقول الإمام مالك: "لا ينبغي أن يكتب بين الناس في مداينتهم، وبيوعهم، وشروطهم، وأنكحتهم إلا عارف بها، عدل في نفسه، مأمون على ما يكتب". يراجع ابن مغيث: **المقنع في علم الشروط**، ص14؛ والغرناطي: **الوثائق المختصرة**، ص13؛ وابن المناصف: **تنبيه الحكام**، ص141-142؛ وابن هارون: **مختصر النهاية**، 2/ 103؛ والونشريسي: **المنهج الفائق**، ص228.

(2) ابن عبدون: **رسالة في القضاء والحسبة**، نشر: ليفي بروفنسال، باريس: المطبعة الوطنية، 1934، ص11.

(3) **تنبيه الحكام**، ص141-142.

"يعجّل بالمخاطبة في العقود التي صحّت عنده بأداء الشهود إذا أحالوا على ما فيها، حتى يقرأ جميعها، ويطلع على مضمون فصولها"[1]، حتى إذا تعلق الأمر بالعوام ممن يخشى عليهم التورط فيها لا يحيطون بخفاياه، كان على القاضي أن يأخذ معهم في مضمون الوثيقة حتى يطمئن إلى حسن اطلاعهم عما شهدوا عليه، فإنه "كثيرا ما يورد الموثقون ألفاظا تغيّر معان في النفي والإيجاب لا يفهمها العوام، فيتسامحون بموضع أسمائهم عليها، فإذا بوحثوا اطلعوا على حقيقة ذلك"[2].

وفي حال توصّل القاضي بوثيقة بيّنة الخلل، عليه أن يوبّخ الموقعين عليها، ردعًا لهم عن تقحّم ما يفضي إلى هدر حقوق المتقاضين، وتفويت مصالحهم[3]، وإلى ذلك نبّه ابن المناصف في قوله: "والذي ينبغي لمن أشفق على نفسه من الحكام متى عثر على أشباه هذه العقود والشهادات، أن يتوقى جميعها، مخَاطبًا عليها، أو حاكمًا بها، أو متلقيًا ممن كتب إليه في ثبوتها، وعليه أن يردها أسوأ رد"[4].

• ملحق: نماذج من الوثائق:

وفيما يلي نسوق عددًا من الوثائق والعقود التي حفلت بها كتب الشروط، مما كان متداولاً بين الناس، ومعتمدًا في الدوائر القضائية:

---

(1) المصدر السابق، ص179.

(2) المصدر السابق، ص135.

(3) المصدر السابق، ص181.

(4) المصدر السابق، ص181.

أ- وثيقة عقد زواج:

«تزوج على بركة الله تعالى وحسن عونه وتوفيقه الجميل ويُمنه، المكرم أبو فلان فلان الفلاني، فلانة بنت فلان الفلاني البِكر في حجر والدها المذكور وتحت ولايته، الحل للنكاح على صداق مبارك جملته بين نقد محضر، وكالي منظر، كذا. النقد المعجل لها من ذلك كذا وكذا، والكالي المؤجل كذا، مقسطًا لها عليه بالسواء والاعتدال والتوالي والاتصال على أعقاب كذا، لا براءة له من ذلك إلا بواضح البيان، ولائح البرهان. تزوجها بكلمة الله العلية، وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم التي إليها استناد البريّة، وعلى الأمانة والأمان، وعلى ما جاء في محكم القرآن، من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان. أنكحه إياها والدها المذكور بما ملّكه الله من أمرها وجعل بيده من العقد عليها والنظر لها، وقبله الزوج المذكور وارتضاه وألزمه نفسه وأمضاه، والله تعالى يؤلف بينهما على ما يحبه ويرضاه. شهد على إشهاد الناكح والولي المُنكح المذكورين بما ذكر فيه عنهما، وهما بحال صحة وطوع وجواز وعرفهما وفي كذا»[1].

ب- وثيقة عقد كراء دار:

«اكترى فلان بن فلان من فلان جميع الدار التي بموضع كذا، حدودها كذا، بحقوقها ومنافعها ومرافقها ومدخلها ومخرجها وبئرها، لمدة عام كامل أوله شهر كذا، بكذا وكذا دينار مقسطة

---

(1) ابن عرضون: **التقييد اللائق**، 1/ 129-130.

بالسوية على شهور العام المذكور، يدفع المكتري منها إلى المُكري عقب كل شهر ما ينوبه من العدد المذكور، وذلك كذا، وفلان مصدّق في الاقتضاء منه دون يمين تلزمه في دعوى القضاء، اكتراء صحيحًا عرفًا قدره ومبلغه بلا شرط ولا ثنيا ولا خيار، ونزل المكتري في الدار المذكورة في أول الشهر المذكور ليستوفي أمد اكترائه، وأبرأ المكري من درك على الإنزال على سنة المسلمين في أكريتهم ومرجع دركهم، شهد»[1].

ج- وثيقة شركة في الدلالة والسمسرة:

«اشترك فلان بن فلان وفلان بن فلان الدلالان للدور والضياع أو الرقيق على الدلالة بالدور والضياع أو بالرقيق، والسعاية في ذلك مجتمعين لا يفترقان، فما أفاء الله عز وجل عليهما في ذلك كان بينهما بنصفين على حسب اشتراكهما، وعلى كل واحد منهما أداء الأمانة لصاحبه بأبلغ طاقة شركة مفاوضة وعرفا قدر ما تعاقدا فيه الشركة ومبلغه. شهد على إشهاد فلان بن فلان وفلان بن فلان على أنفسهما بما ذكر عنهما في هذا الكتاب من عرفهما وسمعه منهما، وهما بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك في تاريخ كذا، والكتاب نسختان»[2].

---

(1) الجزيري: **المقصد المحمود**، ص207.

(2) ابن فتوح: **الوثائق المجموعة**، نشرت بعنوان: وثائق المرابطين والموحدين، منسوبة خطأ لعبد الواحد المراكشي، بتحقيق: حسين مؤنس، ط01، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1997، ص595.

د- وثيقة براءة من دين:

«اشترك فلان بن فلان وفلان بن فلان الدلالان للدور والضياع أو الرقيق على الدلالة بالدور والضياع أو بالرقيق، والسعاية في ذلك مجتمعين لا يفترقان، فما أفاء الله عز وجل عليهما في ذلك كان بينهما بنصفين على حسب اشتراكهما، وعلى كل واحد منهما أداء الأمانة لصاحبه بأبلغ طاقة شركة مفاوضة وعرفا قدر ما تعاقدا فيه الشركة ومبلغه. شهد على إشهاد فلان بن فلان وفلان بن فلان على أنفسهما بما ذكر عنهما في هذا الكتاب من عرفهما وسمعه منهما، وهما بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك في تاريخ كذا، والكتاب نسختان»[1].

هـ- وثيقة توكيل على الخصام:

«بسم الله الرحمن الرحيم. وكّل فلانُ بن فلان فلانَ بن فلان عند القاضي فلان... على المخاصمة عنه وله وعلى الإقرار عليه والإنكار عنه، بوكالة التفويض التامة التي أقامه فيها مقام نفسه، وقبل فلان توكيله. شهد على إشهاد الموكِّل فلان والموكَّل فلان على أنفسهما بما ذكر عنهما في هذا الكتاب مَن عرفهما وسمعه منهما، وهما بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك في شهر كذا من سنة كذا»[2].

(1) ابن مغيث: المقنع في علم الشروط، ص287-288.

(2) ابن العطار: **الوثائق والسجلات**، تحقيق: ب. شالميتا وف. كورينطي، مدريد: منشورات مجمع الموثقين المجريطي والمعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983، ص498.

6

محنة المذهب المالكي بالغرب الإسلامي على عصر الموحدين

- إعادة قراءة لحادثة إحراق كتب الرأي المالكية على ضوء معطيات جديدة - (*)

(*) بحث قدّم في الندوة الدولية حول: "المدرسة المالكية الفاسية: أصالة وامتداد"، المنعقدة بفاس، بتاريخ: 20-21/ 03/ 2007.

لقد ظلت روايـــة المعجِـــب لعبـد الواحــــد المراكـــشي (ت 647هـ/ 1249م) المستنَد الأساس لكثير من الباحثين ممـن رام البحث في الشأن المالكي على عصر دولة الموحّدين؛ وخاصة حادثـة إحراق كتب الفروع الفقهية-`المالكية ببلاد الغرب الإسلامي بأمر المنصور الموحّدي.

ومن ثمّ فقد صدر كثير من المعنيين بتاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، عن قناعة مفادها أن الصدام الذي نشب بين السلطان الموحّدي وفقهاء المالكية، يكون قد زعزع الحضور المالكي، وضيّق على المذهب والقائمين عليه.

غير أن نصوصا -على درجة من الأهمية- ظلت متوارية في ثنايا المصادر الدفينة، مكنتنا من مراجعة تلك القناعة/ المسلّمة، والخلوص إلى نتائج ندعي لها قدْرا من الجدّة والطرافة؛ وخاصة فيما

يتصل بالدور الذي اضطلع به فقهاء المغرب الأوسط في خضم المحنة المالكية.

01- حيثيات الحادثة:

يفيد عبد الواحد المراكشي -وكان شاهد عيان-: "وفي أيامه [المنصور الموحّدي (580-595هـ/ 1184-1199م)] انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرّد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، والقرآن، ففُعل ذلك، فأُحرق منها جملة في سائر البلاد؛ كمدوّنة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد، ومختصره، وكتاب التهذيب للبَرَاذعي، وواضحة ابن حَبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا

نحوها"[1]. ويردف قائلا: "ولقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع، ويطلق فيها النار"[2]. ويضيف المراكشي أن الأمر لم يقف عند حد إحراق الكتب، بل إن المنصور "تقدّم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعّد على ذلك بالعقوبة الشديدة"[3].

هذا القدر من إفادة صاحب المعجب، لا نجد فيما بين أيدينا من مصادر تاريخية ما يؤيده، ولا ما يخالفه، لأن هذه المصادر -ببساطة- أغفلت التطرق إلى هذه الحادثة، مما يمكن أن يحمل على الظن في كونها حادثة عارضة، غير ذات صدى، لو لا أن مصادر مغايرة احتفظت بإشارات مقتضبة، عدا أنها مهمة، تلقي بعض الأضواء على حادثة الإحراق وتبعاتها.

ومما تحتفظ به هذه الكتب زيادة على رواية المعجب، أن المنصور بلغ من انتصاره لقرار حظر الاشتغال بعلم الفروع، أن دخل في صدام مع كبار فقهاء مالكية العصر، مما أفضى إلى امتحان ثلاثة -على الأقل- من أعلامهم؛ ويتعلق الأمر بالفقيه أبي الحسين ابن زَرْقون (ت 621هـ/ 1224م)، والفقيه أبي بكر بن علي (ت 596هـ/ 1099م)، والفقيه أبي محمد عبد الكبير

(1) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، القاهرة: دار الفرجاني، 1994، ص231.

(2) المصدر السابق، ص231.

(3) المصدر السابق، ص231.

(ت 617هـ/ 1220م)، وثلاثتهم ينتمون إلى إشبيلية التي شهدت صدور القرار المنصوري.

ولقد آلت المحنة بابن زرقون وصاحبه ابن علي - وقد ظُفر بهما يُقرئان الفروع - إلى "طول السجن، والاعتقال مع الإخافة الشديدة"[1]، ولحقت بثانيهما - بسبب ما ناله من ذعر وفزع- "زَمانة"، و"تمادى حاله على ذلك إلى أن توفي"[2].

ويبسط معاصرهما ابن دِحْيَة (ت 633هـ/ 1235م) القول في محنة الأول منهما[3]؛ فيطلعنا كيف أن المنصور أمر بتصفيده في الحديد وتعريضه للقتل، فحُمل إلى السجن "على حالة مذمومة"، ثم أُحضر إلى موضع "جرت العادة فيه بضرب رقاب أهل الظلم والعدوان"، ولما أن ذلك كان لغرض الترهيب، فلم ينفَّذ فيه الوعيد، وأُذن - في وقت لاحق - بإطلاق سراحه. إلا أنه ومبالغة في النكاية به، جيء بكتبه التي آلت إليه من سلفه - مما له صلة بـ"الرأي"-، وكانت تُقاوم مالا جسيما، فأُضرمت فيها النار حتى أتت على جميعها.

(1) الرعيني: برنامج شيوخه، تحقيق: إبراهيم شبّوح، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1962، ص38.

(2) ابن عبد الملك المراكشي: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، السّفر السادس، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1973، ص444.

(3) ابن دحية: **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق: إبراهيم الأبياري وآخران، بيروت: دار العلم للجميع، 1955، ص221-222.

هذا، في حين تخلّص من المحنة ثالثهم، الذي يصرح - فيما ينقله عنه أحد تلامذته - قائلا: "تغيبت مدة تلك المحنة، فلما رفعها الله عن المذكورين ظهرتُ"[1].

وإذا كان اشتداد المنصور في قمع المخالفين والتنكيل بهم، قد أشاع بين الفقهاء جوًا من التوجّس والترقب، فإننا نتساءل فيما إذا كان ذلك قد أثّر سلبًا على حضور المذهب المالكي، أو أدّى إلى إقصاء فقهاء المالكية من مشهد الحياة المذهبية على عصر الموحّدين.

02- أبعاد الحادثة:

يعلن عبد الواحد المراكشي -فيما يشبه اليقين- أن قصد المنصور كان "محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمْل الناس على الظاهر من القرآن والحديث"[2]، وأنه في سبيل بلوغ غايته تلك أنهض جماعة من علماء الحديث ممن كان يغشى مجلسه، لأن يضعوا له "مجموعًا حديثيًّا" في الصلاة وما يتعلق بها، يستقون مادته من أمهات كتب السنة، على نمط مجموع ابن تومرت في الطهارة[3]، فلما فرغوا من تصنيفه، جعل "يمليه -بنفسه- على الناس، ويأخذهم بحفظه... وكان يجعل لمن حفظه الجُعْل السَّنِي من الكُسا والأموال"[4].

---

(1) الرعيني: **برنامج شيوخه**، ص38.

(2) **المعجب**، ص232.

(3) المصدر السابق، ص231.

(4) المصدر السابق، ص232.

لكن عبارة المراكشي على صراحتها، وربما لكونها استنتاجًا وتقديرًا أكثر منها شهادة وتقريرًا، لم تحسم الخلاف الناشب بين الباحثين؛ في حكمهم على صنيع المنصور الموحّدي حيال مستندات الرأي المالكية. وقد اختلفوا بهذا الشأن انطلاقًا من الزاوية التي نظر كل فريق من خلالها إلى الحدث الذي شهدته بلاد الغرب الإسلامي نهاية القرن 06هـ/ 12م.

فمن زاوية اعتباره حدثًا سياسيًا- إيديولوجيًا، أُختلف فيها إذا كان المنصور قد أحدث انقلابًا في الإستراتيجية الثقافية للدولة، وأن موقفه من فقه الفروع لا يمكن عدّه تعبيرًا صميمًا عن إيديولوجيّة الدولة الموحّدية، بقدر ما يمكن عدّه تعبيرا صادقا عن التوجهات السلفية التي طبعت فكر هذا الخليفة، وتحكّمت في منازعه[1]؟ أم أن ما أقدم عليه كان تنفيذا لمشروع مؤجّل كان قائمًا - منذ البداية - على تصور يقضي بإدماج سلطتي الدين والسياسة، وجمعهما في شخص الحاكم الفعلي دون سواه[2]؟

أما من زاوية اعتباره حدثًا دينيًا - مذهبيًا فقد افترقت آراء الباحثين؛ بين من يرى في هذا المسلك من الخليفة الموحّدي انتصارًا

---

(1) عبد المجيد الصغير: "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد"، ضمن أعمال ندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"، الرباط: 21-23 أفريل 1978، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981، ص57.

(2) محمد القبلي: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، الدار البيضاء: دار توبقال، 1987، ص50.

واضحًا للمذهب الظاهري-الحزمي[1]؛ وبين من لا يرى فيه سوى دعوة إلى "الاجتهاد المطلق"، لئن كانت تلتقي والنهج الظاهري في نبذ التقليد والرجوع إلى النصوص، فإن ذلك ليس سببًا كافيًا للحكم بانتحال المنصور للظاهرية[2].

ويبدو أن معالجة الإشكال الثاني تمر حتمًا عبر معالجة الإشكال الأول، وكلاهما لا ينفك عن سياق أبعاد حادثة إحراق كتب الرأي المالكية.

أ- انقلاب ثقافي أم مشروع مبتعث؟:

مع تسليمنا بالنزعة السلفية التي طبعت التوجهات الفكرية للمنصور؛ استنادا إلى ما اقترن به عهده من نهضة حديثية واسعة، يصوّرها مؤرخ موحّدي في قوله: "وانتشر في أيامه لأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، وعظُمت مكانتهم منه ومن الناس... ونال عنده طلبة علم الحديث ما لم ينالوا في أيام أبيه وجدّه"[3].

إلا أننا نُبدي أكثر من تحفّظ إزاء ما وُصف بالانقلاب في

---

(1) Mohamed TALBI : “Ibn Tūmart, ou Le Parti avant la dynastie almohade”, *Les Africains*, XI, 1978, p. 152.

(2) عبد الهادي الحسيسن: مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحّدي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 82-1983، 1/ 199-200.

(3) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص231، 232.

الإستراتيجية الثقافية للدولة الموحّدية، لأن القول بوجود مثل هذه "الإستراتيجية" لئن كان يشهد له ما تردّد في بعض المصادر المشرقية، من أن عبد المؤمن بن علي (524-558هـ/ 1130-1163م) "جمع الناس على مذهب الإمام مالك في الفروع، وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري في الأصول"[1]، وهو ما لا يرِد القول به في المصادر المغربية، بل إن مصدرًا فقهيًا مالكيًا، يكشف لنا على أن عبد المؤمن -وقد استقر به المقام في مرّاكش- اجتمع بعدد من وجوه المالكية، فخاطبهم عنه وزيره أبو جعفر بن عطيّة (ت 553هـ/ 1158م) بما ينكره عليهم الخليفة من استمساك بكتب الفروع؛ خاصة "المدوّنة" التي يعكفون على دراستها، ويحتجّون بها لفتواهم، دونما عناية جديرة بنصوص "الكتاب" و"السنة"[2].

ويضيف المصدر ذاته أن الفقيه أبا عبد الله بن زَرْقون (ت 586هـ/ 1190م) لم يسعه بعدما خوطب به الحاضرون إلا أن

---

(1) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ط06، بيروت: دار صادر، 1995، 11/ 292؛ وأبو الفدا: **المختصر في أخبار البشر**، القاهرة: المطبعة الحسينية، د.ت.، 3/ 40؛ والنويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، الجزء XXII، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد؛ نشره بعنوان: **تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985، ص427-428.

(2) البرزلي: **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002، 6/ 376.

انبرى -من بينهم- فاستفتح الكلام مع الخليفة؛ موضحًا له طبيعة الإشكال، ومدلّلاً على أن "جميع ما في هذا الكتاب (=المدوّنة) مبني على الكتاب والسنة وأقوال السلف والإجماع، وإنما اختصره الفقهاء تقريبا لمن ينظر فيه من المتعلمين والطالبين"[1].

ولا يبدو أن الخليفة -وقد سكت على مضض- عاود الفقهاء في هذا الموضوع، إذ يعلق البرزلي بقوله: "ثم سكت الحال بعد ذلك"[2]. أما ما ينفرد بروايته ابن أبي زرع من أن عبد المؤمن - في سنة 550هـ/ 1155م - "أمر بتحريق كتب الفروع ورد الناس إلى قراءة الحديث"[3]، فإنه - وعلى فرض صحته - ليس ثمّة ما يدل على أنه دخل حيّز التطبيق.

إلا أن التلويح بتنفيذ هذا الأمر عاد إلى الظهور مجدّدا في عهد ثاني خلفاء الموحّدين يوسف بن عبد المؤمن (558-580هـ/ 1163-1184م)، وذلك فيما يرويه عبد الواحد المراكشي عن أبي بكر بن الجدّ (ت 586هـ/ 1190م)، الذي يُخبر قائلاً: "لمّا دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب - أول دخْلة دخلتها عليه - وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في

(1) المصدر السابق، 6/ 377.

(2) المصدر السابق، 6/ 377.

(3) **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، الرباط: دار المنصور، 1973، ص195.

هذه الآراء المتشعبة التي أُحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة؛ فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا، فأيّ هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلّد؟ فافتتحت أبين له ما أَشكل عليه من ذلك، فقال لي - وقطع كلامي -: يا أبا بكر، ليس إلا هذا؛ وأشار إلى المصحف، أو هذا؛ وأشار إلى كتاب سنن أبي داود - وكان على يمينه -، أو السيف"[1].

والمراكشي يسوق هذه الرواية في معرض تأكيده على أن مشروع مصادرة كتب الفروع المالكية كان مشروعًا قائمًا قبل عهد المنصور؛ فإنه كان - على حد قوله - "مقصد أبيه وجدّه، إلا أنهما لم يُظهراه، وأظهره يعقوب هذا"[2]. بل إنه قد لا ينبغي عزل توجّه السلطة الموحّدية - بهذا الصدد - عما عُرف عن ابن تومرت، من أنه كان "ينهى عن التقليد وقراءة كتب الرأي"[3]؛ خاصة وأن من الباحثين من يرى في تأليفه "محاذي الموطّأ" ومذكّراته الفقهية، نهجًا لأسلوب تدريجي، كان يروم من ورائه صرف الناس عن تعلقهم بالمذهب المالكي، وعنايتهم بالكتب الفقهية المالكية[4].

---

(1) عبد الواحد المراكشي: **المعجب**، ص232.

(2) المصدر السابق، ص232.

(3) ابن القطّان: **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق: محمود علي مكّي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990، ص90.

(4) الجيلالي سلطاني: **"المذهب المالكي على عهد الدولة الموحّدية بالمغرب الإسلامي"**، مجلة الحضارة الإسلامية (وهران)، ع 06/ 1999، ص271-272.

وعلى ذلك، يمكننا القول إن يعقوب المنصور لم يقم سوى ببعث مشروع مؤجّل، مستفيدا من أصداء نصر الأرك الذي أحاطه بهالة من الشموخ والعظمة، ورفعه إلى مصاف الأبطال الماجدين.

ب- مذهبية ظاهرية أم نزعة اجتهادية؟:

افتراق آراء الباحثين فيما إذا كان موقف الخليفة الموحّدي انحيازًا إلى اعتناق الظاهرية، أم أنه مجرد اقتراب منها، والتقاء غير مقصود بها، مردّه - فيما نعتقد - إلى تباين إدلاءات الرواية المشرقية - إزاء صمت نظيرتها المغربية -، وهي الإدلاءات التي تصب في منحيين اثنين: ففي حين يذهب أصحاب المنحى الأول إلى القول باعتناق المنصور لمذهب الظاهرية[1]؛ لا يجزم أصحاب المنحى الثاني بظاهريته، وكل ما هنالك - حسبهم - أنه "ألزم الناس بأخذ الفقه من الكتاب والسنن على طريقة أهل الظاهر"[2]، وهي الطريقة التي تملي على العلماء؛ لا الانخراط في الظاهرية والصدور عنها، وإنما "ألا يقلّدوا أحدًا من الأئمة المجتهدين المتقدمين، بل تكون أحكامهم بما يؤدي إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من

(1) ابن الأثير: **الكامل**، 12/ 145-146؛ وأبو الفدا: **المختصر**، 3/ 96؛ والنويري: **نهاية الأرب**، 22/ 442؛ وابن كثير: **البداية والنهاية**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1993، 13/ 23.

(2) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، ط01، بيروت: مؤسسة الرسالة، 81-1985، 22/ 311.

الكتاب والحديث والإجماع والقياس"[1].

ونحن إذا ما فحصنا عن سند كل فريق، تبين لنا أن سند الفريق الأول يؤول جميعه إلى رواية المؤرخ ابن الأثير (ت 630هـ/ 1233م)، أما الفريق الثاني فيظهر أن روايته تعتمد على شهادة الرحالة ابن حَمُّوِيه الدمشقي (ت 642هـ/ 1244م)، الذي زار المغرب في حدود سنة 594هـ/ 1197م، ولبث به إلى غاية سنة 600هـ/ 1203م.

ويمكن القول -`في كثير من الاطمئنان - إن رواية الرحّالة الدمشقي تتقدم في الأهمية غيرها من الروايات - حتى رواية عبد الواحد المرّاكشي الذي لم يكن أيام حادثة الإحراق ليتجاوز سن العاشرة إلا بقليل[2]-، حيث قُدّر لابن حمويه أن يتصل بالمنصور، ويحظى بخدمته، ومن ثم تأتّى له أن يمدنا بشهادة ثمينة في الموضوع، إذ يقول عن مخدومه: "والذي علمتُ من حاله أنه كان يُجيد حفظ القرآن، ويحفظ متون الأحاديث ويتقنها، ويتكلم في الفقه كلاما بليغا،... وله فتاوى مجموعة حسبما أدّى إليه

---

(1) ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 77-1978، 7/ 11؛ واليافعي: **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر به من حوادث الزمان**، ط02، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1970، 3/ 482.

(2) في ترجمة المراكشي - بقلمه - يصرّح قائلاً: "وكان مولدي لسبع خلون من ربيع الآخر سنة 581هـ[جويلية 1185م]". **المعجب**، ص291.

اجتهاده"[1]، ويصرح في موضع آخر -من مدوّنته- بميل المنصور إلى "مذهب أهل الحديث"[2].

فمن أين جاءت – إذن – تهمة انتحال الظاهرية؟

إن المؤرخ الدمشقي الذي عاين – ولا شك – احتدام الخلاف بين فقهاء المالكية والخليفة الموحّدي، لم يفته أن يسجّل في مذكراته: "وكان الفقهاء ينسبونه – أي المنصور- إلى مذهب الظاهر"[3].

لكن، ما الذي حمل الفقهاء على رمي المنصور – ومن بعده سائر الموحّدين – بتبني الظاهرية؟

إن فقهاء المالكية، وقد أدركوا خطورة ما تشكله الدعوة الجديدة على حضورهم، وما تنطوي عليه من تهديد صريح بتقويض سلطتهم العلمية -هذه السلطة التي رفعت فريقا منهم إلى أعلى مناصب الدولة، وأهّلت فريقًا ثانيًا لأن يظلوا في نظر العامة بمثابة الزعماء الروحيين[4]- رأوا لزاما عليهم لمجابهة مخاطر التوجّه

(1) نقله المقّري في نفح الطّيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968، 3/ 102.

(2) نقله ابن سعيد في الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط02، القاهرة: دار المعارف، 1967، ص30.

(3) المقّري: نفح الطّيب، 3/ 102.

(4) انظر كتابنا: الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي، الجزائر: منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، 2005، ص29-40.

الجديد أن يُشهروا سلاح الدعاية المضادة، مستفيدين مما رسخه أسلافهم -على مر الأعصر- في المخيال الثقافي المغربي الأندلسي من إجلال للمالكية، وإدانة للظاهرية.

03- تداعيات الحادثة:

يصف عبد الواحد المراكشي اتساع نطاق الظاهرية على عهد الموحّدين في قوله: "لأنه [ابن حزم] أشهر علماء الأندلس اليوم[1]، وأكثرهم ذكرًا في مجالس الرؤساء، وعلى ألسنة العلماء، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب واستبداده بعلم الظاهر، ولم يشتهر به قبله عندنا أحد ممن علمت، وقد كثر أهل مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم"[2].

هذا الوصف على ما يكتنفه من مبالغة -على الأقل في شقه الأخير- يعكس بعض المآلات والتداعيات التي انجرت عن إنفاذ المشروع الموحّدي، في صورة ردود فعل متباينة في أوساط النخبة أو العامة، لعل أبرزها تلك التي صدرت عن فقهاء المالكية في المغرب والأندلس.

(1) يصدق قوله "اليوم" على السنوات التي قضاها بالأندلس، مابين سنتي 603 و612هـ/ 1206 و1215م، إذ أنه بعد السنة الأخيرة كان قد انتقل إلى المشرق، بدليل إيراده للأخبار – بعدها – بصيغة "كما قيل"، أو "فيما بلغني وأنا بالبلاد المصرية". يراجع كتابه المعجب، ص267-273، 292.

(2) المصدر السابق، ص54.

أ- في أوساط الفقهاء:

من الفقهاء الذين باشروا الحملة المضادة للمشروع الموحّدي، تحتفظ لنا المصادر بأسماء عدد منهم، يأتي في مقدمتهم الفقيه أبو بكر بن أبي جمْرة المرسي (ت 599هـ/ 1202م) الذي صنّف في الذبّ عن مذهب المالكية والانتصار للنهج الفروعي، كتابيه: "إقليد التقليد المؤدّي إلى النظر السّديد"، و"نتائج الأبكار ومناهج النظّار في معاني الآثار"، وألّف هذا الأخير - حسب ابن الأبّار - بعد [590هـ/ 1194م] "عندما أوقع السلطان – حينئذ - بأهل الرأي، وأمر بإحراق المدوّنة وغيرها"[1].

وتصدى الفقيه أبو الحسن بن عمر الوادِياشي (ت 609هـ/ 1212م) لوضع كتابين في الفقه المذهبي؛ أحدهما: "نهج المسالك للتفقّه في مذهب مالك"[2]، أخرجه في عشرة مجلدات، والثاني: "الترصيع في شرح مسائل التفريع"[3]، شرح به تفريع ابن الجلاّب. ومن جنس الكتاب الثاني ما ألّفه معاصره الفقيه أبو الربيع بن عبد الواحد الغرناطي (ت 599هـ/ 1202م)، الذي

---

(1) **التكملة لكتاب الصلة**، نشره عزّت العطار الحسيني، القاهرة: مكتبة الخانجي-بغداد: مكتبة المثنى، 55-1956، 2/ 563.

(2) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، السّفر الخامس، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1965، ص177.

(3) ابن الزبير: **صلة الصلة**، تحقيق: ليفي بروفنسال، الرباط: المطبعة الاقتصادية، 1938، ص121.

أخرج كتابه "المسائل المجموعة على التهذيب" في تسعة أسفار[1]. ومن جنس الكتاب الأول ما باشر تأليفه معاصرهما - الآخر - أبو الحسين بن زرقون (ت 621هـ/ 1224م) -ولم يكمله- تحت عنوان: "تهذيب المسالك إلى تحصيل مذهب مالك"[2].

أما الفقيه أبو الوليد بن رشد (ت 595هـ/ 1198م) الذي نحا في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" نهج الفقه المقارن، فإنه ما فتئ يعِد في تضاعيف الكتاب أنه سيتفرغ لوضع كتاب ثان في فقه فروع مذهب الإمام مالك "مرتّبًا ترتيبًا صناعيًا"[3]؛ يكون جامعًا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها، وذلك إقرارًا منه ومجاراة "لما جُبل عليه الناس من الاتّباع، والتقليد في الأحكام والفتوى"[4].

وبالموازاة مع هذه الحركة التأليفية التي انصبّت جهود أصحابها على نُصرة المذهب، والاحتجاج له، وتركيز مرجعيته في أوساط العامّة، شهدت الفترة نفسها - وفي سياق التعريض بالمشروع الموحّدي الذي يلتقي من بعض وجوهه مع النهج الظاهري- وضْع مؤلفات تبنّت أسلوب الرد والمحاجة؛ من أهمها: كتاب "المُعَلّى

---

(1) ابن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنّان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ص202.
(2) الرعيني: **برنامج شيوخه**، ص32.
(3) ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل-القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1989، 2/ 699.
(4) المصدر السابق، 2/ 612.

في الرد على المُحَلّى والمُجَلّى" لابن زرقون[1] - سالف الذكر -، وضعه - يقول ابن فرحون - "لما قرر الموحّدون إبطال القياس وألزموا الناس بالأثر والظاهر"[2].

ووضع معاصره الفقيه أبو زكريّا الزّواوي البجائي (ت 611هـ/ 1214م) كتابا سماه: "حجّة الأيام وقُدوة الأنام"؛ يرد فيه على ابن حزم، ويبدو أنه تمادى في التشنيع عليه ما حمل بعض أنصار "الحزميّة" على الرفع به إلى الخليفة، فاقتضى نظر الفقيه - الذي يكون قد وُجّه في طلبه- أن ينيب عنه قريبه وصاحبه الفقيه أبا محمد عبد الكريم الحَسْني (ق 07هـ/ 13م)، الذي قصد مرّاكش مصطحبا معه الكتاب المذكور، ويظهر أنه أجاد في المرافعة لصالح صاحبه، ودفع المعاريض عنه، حتى كان من قول الخليفة له: "يُترك هذا الرجل -`يعني الزّواوي - على اختياره؛ فإن شاء لعن، وإن شاء سكت"[3].

وللفقيه أبي محمد بن عبد الحق المهدوي (ت 631هـ/ 1233م) - يقول التّنبكتي - "كتاب في الرد على ابن حزم دلّ على حفظه وعلمه"[4]. كما استهدف مؤلفات إمام أهل الظاهر بالرد الفقيهان:

(1) الرعيني: برنامج شيوخه، ص32. والمحلّى والمجلّى كتابان لابن حزم.
(2) الديباج، ص380.
(3) الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: رابح بونار، ط02، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص217.
(4) نيل الابتهاج بتطريز الديباج؛ مطبوع بهامش الديباج لابن فرحون، القاهرة: مطبعة الفحامين، 1932، ص184.

أبو الحسن بن خَروف الإشبيلي (ت 609هـ/ 1212م)، وأبو طالب بن عطيّة المرّاكشي (ت 608هـ/ 1211م)؛ رد عليه الأول "في بعض مقالاته"[1]، وناقضه الثاني في تصنيف له بعنوان: "فصل المقال في الموازنة بين الأعمال"[2]. وفي السياق ذاته، يمكن إدراج كتاب أبي علي بن الطُّوَيْر المرّاكشـــي (ت 622هـ/ 1225م) فــي إثبات القياس[3]، وكتاب أبي علي المسيلي (حي سنة 580هـ/ 1184م) الموسوم بـ"النبراس في الرد على منكر القياس"[4].

وعلى ما أصابته الظاهرية من انتعاش في الفترة الممتدة ما بين سنتي 580 و610هـ/ 1184 و1213م، إلا أن أصحابها لم يحظوا -في الواقع- بوضع مميّز في ظل الحكم الموحّدي. وقد أتاح لنا تتبع تراجمهم في المجاميع الأندلسية والمغربية أن نتبيّن أن أقصى ما بلغه أحدهم أن "استُقضي بإشبيلية وقتا"[5]، ولم يزد غيره على "ملازمة الإمامة والآذان بمسجده"[6]، أو الجلوس لعقد الشروط[7]، أو

---

(1) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 5/ 320.

(2) ابن فرحون: **الديباج**، ص313.

(3) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، السّفر الثامن، تحقيق: محمد بن شريفة، الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، ص167، 239.

(4) الغبريني: **عنوان الدراية**، ص66.

(5) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 5/ 238.

(6) المصدر السابق، بقية السّفر الرابع، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1964، ص19.

(7) المصدر السابق، 5/ 238، 6/ 161.

التصدي للإقراء في الكُتّاب[1]. والاستثناء الوحيد هو اختصاص كلّ من: أبي عبد الله بن مروان (ت 601هـ/ 1205م)، وأبي عبد الله بن الصَّيْقَل (ت 609هـ/ 1212م)، وأبي القاسم ابن بَقِيّ (ت 625هـ/ 1228م) -`ولم يكن ثلاثتهم سواء في انتحال الظاهرية - بخطّة قضاء الجماعة على عهدي المنصور والنّاصر.

ولم يكن الانتماء إلى المذهب الظاهري فيصلا حاسما بين أنصار السلطة الموحّدية وخصومها، إلا أن أفذاذا من الفقهاء وُصفوا - فقط - بالميل إلى الظاهر[2]، أو تغليبه[3]، أو العناية بالحديث على جهة التفقّه[4]، قد استفادوا من تشجيع الخليفتين الموحّديين، وحذْبهما على من أبدى من المفتين والقضاة تجاوبا مع مشروع "القرار المنصوري"، وسلك سبيل "التحرّر المذهبي". غير أن هؤلاء -في المقابل- ظلوا عُرضة لتحامل فقهاء المالكية عليهم[5]،

(1) المصدر السابق، 5/ 441.

(2) كان ابن بقيّ القرطبي يميل إلى الظاهر في أحكامه، كما كان معاصره ابن يبكي القلعي ينحو للظاهر في فتواه. يراجع النّباهي: **تاريخ قضاة الأندلس**، نشر: مريم قاسم طويل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ص151؛ والغبريني: **عنوان الدراية**، ص189.

(3) كان ابن حوط الله البلنسي (ت 612هـ/ 1215م) يميل إلى الاجتهاد في نظره، ويغلّب طريقة الظاهرية. يراجع ابن فرحون: **الديباج**، ص231.

(4) نقف على هذا الوصف في ترجمة أبي بكر المواق الفاسي (ت 599هـ/ 1203م). يراجع ابن الأبّار: **التكملة**، 1/ 221.

(5) ابن سعيد: **الغصون اليانعة**، ص33.

وإزرائهم بأحكامهم[1].

لكن المنصور حرص - أيضًا - على اجتذاب محدّثة المالكية - من غير فقهاء الفروع-، فكان أن انضم إلى مشروعه عدد منهم؛ كان من أظهرهم أبو الحسن بن القطّان (ت 628هـ/ 1231م) الذي ساهم في إثراء التوجّه الجديد بوضع كتاب حافل؛ "جمع فيه الحديث الصحيح محذوف السّند حيث وقع من المسندات والمصنفات"[2]، ورتبه على أبواب الفقه، فكمُل له منه "كتب الطهارة، والصلاة، والجنائز، والزكاة، في نحو عشرة مجلدات"[3]. كما أنشأ منافحة عن "التأصيل الفقهي" -`ردًّا على ابن الطّوير متقدم الذكر- كتاب "النّزع في القياس لمناضلة من سلك غير المَهْيَع في إثبات القياس"[4].

وحظي - كذلك - من محدّثة الفقهاء على عهدي المنصور والنّاصر كلّ من: أبي الخطّاب بن واجب (ت 614هـ/ 1217م)، والأخوين ابني حَوْط الله: أبي محمد (ت 612هـ/ 1215م) وأبي سليمان (ت 621هـ/ 1224م)، وقد تقلّد ثلاثتهم قضاء كبار حواضر المغرب والأندلس[5].

---

(1) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، 6/ 138، 150-151.

(2) المصدر السابق، 8/ 167.

(3) المصدر السابق، 8/ 167-168.

(4) المصدر السابق، 8/ 167.

(5) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، السّفر الأول، تحقيق: محمد بن شريفة، بيروت: دار الثقافة، د.ت.، ص473؛ وابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار** =

بيد أن محدّثة الفقهاء، وعلى ما أبداه بعضهم من تجاوب والمشروع الموحّدي، إلا أن صلتهم ظلت وثيقة بالمذهبيّة المالكية. ومن ثمّ لم يختلف موقفهم عن موقف أصحابهم - فقهاء الفروع - من المقرّرات الظاهرية-الحزمية، التي كان منتحلوها يجاهرون بها، ويسعون للترويج لها بين الناس[1]. ففي مصنف رفعه الإمام أبو زيد السُّهَيْلي (ت 581هـ/ 1185م) إلى الحضرة الموحّدية، لم يتردد في إقرار مبدأ الاختلاف في الفروع، ناعيًا على الظاهرية عسر فهمهم لهذا الأصل، إذ أنهم "علّقوا الأحكام بالنصوص، فاستحال عندهم أن يكون النص يأتي بحظر وإباحة معًا إلا على وجه النسخ"[2].

ولقد جانب الصوابَ بعضُ الباحثين حينما حسَبوا على الظاهرية عددًا من محدّثة الفقهاء؛ كأبي جعفر بن مضاء القرطبي (ت 592هـ/ 1196م)[3]، وأبي الخطّاب بن دحية السّبتي

= **غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، 74-1978، 1/ 505؛ وابن فرحون: **الديباج**، ص231.

(1) كان أبو العباس بن الرّوميّة الإشبيلي (ت 637هـ/ 1239م) ظاهري المذهب، مُنحيا على أهل الرأي، شديد التعصب لابن حزم، وعنه انتشرت تصانيفه، إذ كان دؤوبا على استنساخها وإظهارها، وأنفق في ذلك "أموالاً جمة". يراجع ابن الخطيب: **الإحاطة**، 1/ 209.

(2) السهيلي: **الرّوض الأُنف**، نشر: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الفكر، 1972، 3/ 281.

(3) من الذين عدّوه كذلك: شوقي ضيف في مقدمة تحقيقه لكتابه: **الرد على النحاة**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1947، ص11، 23، 32، 35، 37. وتابعه على ذلك آخرون، منهم: معاذ السرطاوي في كتابه: ابـن مضاء =

(ت 633هـ/ 1235م)[1]. فبخصوص ابن مضاء، فقد صدر محقّق كتابه "الرد على النحاة" عن خلفية تقطع بظاهرية الموحّدين، مما جعله يتجوّز في قراءة "النص المضائي"، ويتناول في مواطن منه كلام صاحبه بما أخرجه عن مقصده ومغزاه، وإلا، فإن المؤلف يذهب في غير ما موضع من مؤلَّفه[2] إلى الإقرار -على نحو لا لُبس فيه- بحجية "القياس الفقهي"، وهو ما تنبّه له باحث آخر خلُص من دراسته للكتاب إلى أن "ابن مضاء لم يكن ظاهريًا، ولم يخرج عن المذهب المالكي"[3]، ذلك أنه "لم يرفض القياس كله، بل قبله بشروط وتحديد"[4].

أما بخصوص ابن دحية، فإن انصرافه إلى العناية بالحديث لم يخرجه -هو الآخر- عن دائرة المالكية؛ يشهد لذلك ما نعته به معاصره -وأحد الآخذين عنه- المؤرخ البغدادي ابن الدُّبَيْثي (ت 637هـ/ 1239م)، إذ يقول عنه: "كان له معرفة حسنة بالنحو

= **القرطبي وجهوده النحوية**، عمّان-الأردن: دار مجدلاوي، 1988، ص50.

(1) عدّه من أعلام الظاهرية في العهد الموحّدي، أحمد بكير في كتابه: **المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب**، بيروت: دار قتيبة، 1990، ص57-58.

(2) ابن مضاء: **الرد على النحاة**، ص82، 151، 156.

(3) عبد الكريم بكري: **ابن مضاء وموقفه من أصول النحو العربي**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1984، ص36.

(4) المرجع السابق، ص107.

واللغة، وأنَسَة بالحديث، فقيها على مذهب مالك"[1]، ولا يعكّر على هذه الشهادة ما أثبته المقّري (ت 1041هـ/ 1632م) وابن العماد (ت 1089هـ/ 1678م) من أن ابن دحية كان "ظاهري المذهب"[2]، إذ أنهما يصدران عن رواية المؤرخ البغدادي -الآخر- ابن النّجّار (ت 643هـ/ 1245م)، وكان من ألدّ خصومه، وأكثر المتحاملين عليه[3].

إن إبقاء كثير من محدّثة العصر الموحّدي على صلتهم بالمالكية التي أضحت -منذ زمن بعيد- أكثر من مجرد مذهبية فقهية، كان -ولا شك- أحد الأسباب التي فوّتت على "المشروع الموحّدي" بلوغ غايته في تقليص ظل المالكية، والحد من سلطة فقهائها على العامّة.

ب- في أوساط العامة:

على الرغم من أنه لا يمكننا -استنادًا إلى ما بين أيدينا من مصادر- مجاراة صاحب المعجب في تقديره لحجم انتشار المذهب الظاهري، إلا أن ذلك لا ينفي مدى الإقبال الذي حظي به في بعض الأوساط العامية، لدواع متعددة ومتنوعة، وهو ما يكون عاينه الفقهاء، وقد هالهم أن ظهر بين العامّة من يتنكّر لفتواهم ويستقل

---

(1) نقله الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، 22/ 391.

(2) **نفح الطّيب**، 2/ 99؛ و**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، 5/ 160.

(3) كان يرميه بالكذب في مقاله، والتهاون في دينه، ويصمه بالكبْر والحمق والتطاول. يراجع الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، 22/ 394-395.

بالنظر لنفسه. وفـــي ذلك يقـــول الفقيه ابـــن المناصـــف (ت 620هـ/ 1223م): "وقد انتهى الحال اليوم إلى أن ينظر أحد العوامّ في أوراق من الفقه أو الكلام، ويُقْدم على الخوض فيما يهلكه والمستمعَ منه، أو يقف على مسائل من الخلاف؛ فيختار منها بحسب ما يوافقه من شتات المذاهب... ثم يتصدّر القول ويطلب الفتوى... ولقد أخبرني غير واحد عن رجل من العامّة -أعرفه الآن- ممن وقف على كلام بعض أهل الظاهر من غير تفهّم لمعانيه ولا ملاقاة شيخ فيه، أنه أفتى الناس...، وعن آخرين يُفتون في عظيم النوازل على حسب أغراضهم، بما قد سمعوه فلم يفهموه، أو قاسوه فحرّفوه... وأشد ما أُولع ضعفاء العامّة بالأخذ عنهم والاقتداء بهم..."[1].

وكان يمكن لآثار المشروع الموحّدي الذي ابتعثه المنصور أن تكون أكثر اتساعًا، فيما لو أُتيح لخليفته النّاصر (575-622هـ/ 1180-1225م) أن يذهب به إلى أبعد مدى. وخلافًا لما يُعتقد من أن المشروع أضحى مهددًا بالتراجع بعد وفاة الأول[2]، فإن الثاني لم يدّخر وُسعًا في اقتفاء أثر سلفه، وإليه تنسب الرواية المالكية المتأخرة -مع ملاحظة قصد الإدانة- الإيعاز إلى قاضي قضاته ابن الصّيقل (ت 609هـ/ 1212م) "أن يأمر القضاة بالمغرب

(1) الونشريسي: **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، أشرف على تحقيقه: محمد حجّي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981-1983، 2/ 502-503.

(2) عبد الهادي الحسيسن: **مظاهر النهضة الحديثة**، 2/ 143.

أن يحكموا بمحصّل الظاهرية"[1].

ولكن فيما استفاد المنصور من نصر "الأرك" في ابتعاث المشروع ومجابهة خصومه، كانت هزيمة "العِقاب" على عهد خليفته -سنة 609هـ/ 1212م- مؤذنة بنهايته، وضربة قاصمة للمشروع المبتعث؛ فبانقضاء عهد النّاصر انتعشت آمال المالكية في استعادة ما فقدوه من مواقع، ودرء الخطر الذي ظل يتهدد سلطتهم العلمية طيلة أكثر من ربع قرن (580-610هـ/ 1184-1213م).

وتُمدنا المصادر بأسماء العديد من فقهاء القرن 07هـ/ 13م؛ مغاربة وأندلسيين، تصدوا لتدريس الفقه المالكي، والإفتاء بمقتضى المذهب.

وإذا كان ليس من غير دلالة أن نقرأ في ترجمة الفقيه المالكي أبي الحسين بن زرقون (ت 621هـ/ 1224م) -الممتحن من قبل المنصور- أنه "عاد بآخرة إلى تدريس الفقه وتعليم الرأي"[2]، فإنه ليس من غير دلالة – أيضًا – أن نقرأ في ترجمة معاصره الفقيه أبي الحسن بن خَطَّاب الإشبيلي (ت 629هـ/ 1232م) أنه "كان أول أمره يميل إلى الظاهر، ثم عزم على مذهب مالك"[3]. بل إن أكثر دلالة من كل ذلك ما نقرأه في ترجمة معاصرهما الفقيه القرطبي أبي القاسم بن بقيّ (ت 625هـ/ 1228م)؛ فإنه انتصب -بعد وفاة

---

(1) ابن الأحمر: **بيوتات فاس الكبرى**، الرباط: دار المنصور، 1972، ص19.

(2) ابن الأبّار: **التكملة**، 2/ 616.

(3) ابن الزبير: **صلة الصلة**، ص117.

النّاصر- لإقراء دواوين الفقه المالكي (الفروعية)[1]، وهو مَنْ على عهد ولايته خطّة قضاء الجماعة (592-596هـ/ 1196-1200م) صدر الأمر بإحراقها.

ويكفي أن نُجري مقارنة بين برامج العلماء التي وُضعت قبل سنة 580هـ/ 1184م[2]، والتي وُضعت بعد سنة 610هـ/ 1213م[3]، لنرى كيف أن أمهات كتب الفقه المالكي ظلت تحتل مكانتها ضمن مقروءات الفقهاء ومروياتهم وإجازاتهم.

وليس سوى من باب الدعاية المذهبية ما جعلت تروّج له الرواية المالكية[4]؛ من أن المدوّنة التي أحرقها الموحّدون استُمليت من حفظ الفقيه أبي محمد بن عيسى الفاسي (ت بعد

---

(1) ابن الشاط: برنامج شيخه ابن أبي الربيع، تحقيق: عبد العزيز الأهواني، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد1، ج2، نوفمبر 1955، ص266، 267.

(2) يراجع فهرست شيوخ عياض، تحقيق: ماهر زهير جرّار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ص295-300، وفهرست شيوخ ابن عطيّة، تحقيق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، ط02، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، ص181-187؛ وفهرست شيوخ ابن خير الإشبيلي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 1/ 295-313.

(3) يراجع برنامج شيوخ الرعيني، ص235-254؛ وبرنامج ابن أبي الربيع لابن الشاط، ص266-267.

(4) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص138.

623هـ/ 1226م)، ثم في وقت لاحق[1] من حفظ الفقيه أبي الحسن بن عشرين (ق 07هـ/ 13م)، إذ لا ينبغي أن يخفى أن فعل "الإحراق" كان رمزيًا، محدودًا في زمانه ومكانه؛ فكما أنه اقتصر على عهد المنصور، فإنه لم يتجاوز - في الغالب - مدينة فاس التي اختيرت - فيما يبدو - لعراقتها في المالكية، ولِما كانت تمثله كحاضرة ثقافية "اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة"[2]؛ وإلا فإن بني مرين - لأول ظهورهم في بلاد المغرب - أرسلوا إلى عُدْوة الأندلس من حصل لهم - دون عناء - على نسخ من المدوّنة المالكية[3].

أمّا الظاهرية الذين بَدَوا لبعض الوقت منافسين مُجافين للمالكية، فإنهم دخلوا بعد النّاصر -610هـ/ 1213م- مرحلة من الخمول والتقهقر، ولم يعد بعضهم بمنأى عن الاعتساف، حتى من رجالات السلطة نفسها.

خلاصة:

على أهمية رواية عبد الواحد المراكشي في كتابه "المعجب"، في تناول حادثة إحراق كتب الرأي المالكي، وتقويم حضور المذهب المالكي وفقهائه على عصر الموحّدين، إلا أن الاقتصار على هذه الرواية لوحدها تأدّى في غير قليل من المرات في الخلوص إلى نتائج بالغة التعميم، تعوزها الدقة والمصداقية.

(1) ابن الأحمر: **بيوتات فاس**، ص19.

(2) عبد الواحد المراكشي: **المعجب**، ص289.

(3) ابن الأحمر: **بيوتات فاس**، ص19.

ومن ثم جاءت محاولتنا الرامية - إزاء التجاهل الذي تعوملت به الحادثة من قبل المصادر التاريخية المعتمدة - إلى التنقيب في كتب التراجم والطبقات، ومدونات الفقه والنوازل، فضلاً عن كتب المجاميع الأدبية، بغرض الظفر بما أمكن من إشارات وإفادات، وتوظيفها - بالتالي - في إعادة قراءة لحادثة إحراق كتب الرأي المالكي، بما يزيح الغموض الذي طالما اكتنف وضع المذهب المالكي في ظل الموحّدين.

وقد تبين لنا، وخلافًا لما ذهبت إليه رواية المعجب من انقطاع "علم الفروع" على عهد المنصور، أن عددًا وافرًا من كتب فقه الفروع المالكية، إنما ظل يجري تداولها على نطاق واسع إبان عصر الموحّدين. يؤيد ذلك ما تضمنته كتب البرامج والفهارس من مقروءات ومسموعات، لم تخل - يومًا - من أمهات المصنفات الفقهية الفروعية، بل إن عددًا من تلك المصنفات إنما وضع في الفترة التي أعقبت حادثة الإحراق، وشهدت الإيقاع بفقهاء المالكية.

كما تبين لنا، وخلافا لما قدّره عبد الواحد المراكشي من أن قصد المنصور كان المصادرة على الوجود المالكي بالمغرب، أن أقصى ما كان يرمي إليه الخليفة الموحّدي - بحسب ما دلت عليه الشواهد، وقامت عليه القرائن - أن يحدّ من نفوذ فقهاء المالكية الفروعية، الذين ما انفكوا يزاحمون السلطة السياسية القائمة بما كانوا يمثلونه من سلطة علمية نافذة، بدليل أن المنصور في حين ضيّق على الفقهاء

الفروعية من المالكية، فإنه سعى في الوقت نفسه إلى استدناء نظرائهم من الفقهاء المحدثة، وكان هؤلاء من المالكية أيضًا.

وقد تبين لنا – أخيرًا – أن توجّه السلطة الموحّدية إلى بعث الاهتمام بالنص على حساب الرأي، وبالتأصيل على حساب التفريع، لئن استفادت منه الظاهرية التي انتعش حضورها لبعض الوقت، إلا أن المالكية – أيضًا – أخذت بحظها من هذا التوجه، في صورة انبعاث الاهتمام بالدراسات الأصولية، وانصراف العناية إلى التأصيل الفقهي، مما كان له أثر ملحوظ في إثراء منظومة الفقه المالكي، واطّراح وصف الجمود عنها.

7

ملامح المنظومة القيمية للمجتمع القلعي الحمادي

- منطلقات الفكر وأنماط السلوك - (*)

(*) بحث قدّم في الملتقى الدولي حول: "مدينة قلعة بني حماد: ألف سنة من التأسيس"، المنعقد بالمسيلة، بتاريخ: 09-11/ 04/ 2007.

إن البحث في المنظومة القيمية للمجتمعات الوسيطة، يعد من الأبحاث المستجدة في مجال التاريخ الإسلامي في عصرنا الحاضر، ويأتي نظيرًا - ولا ندعيه بديلاً- للأبحاث القائمة على المنهج المادي، والتي طالما اختزلت النشاط البشري في زاوية ضيقة، لا تكاد تخرج عن تحصيل لقمة العيش، وهذا بحد ذاته تحد كبير، فضلاً عما يكتنف البحث في القيم الاجتماعية من محاذير، أقلها الانزلاق إلى إطلاق أحكام معيارية أخلاقية على الأحداث والوقائع التاريخية، إذ تكاد الحدود تتداخل بين التقويم التاريخي والمحاكمة التاريخية.

ويحاول الموضوع المقترح تجسيد هذا التناول، وتحصيل بواكير نتائجه، من خلال التصدي لدراسة المجتمع القلعي- الحمادي، كنموذج للمجتمعات القروسطوية، التي نتطلع إلى معرفة المرجعيات الدينية والخلفيات الفكرية التي أطّرت رؤاها،

وأسهمت في توجيه حياتها؛ فضلاً عما سادها من مفاهيم، وتصورات، وأنماط سلوك.

أما عن أهم الروايات التي جرى استثمارها في هذه المقاربة، فهي تلك العائدة إلى: ابن شرف، وابن رشيق، وابن شدّاد، وابن حمّاد، والرقيق، والورّاق، والتي نقف عليها -غالبا- من خلال ابن القطّان، وابن عذاري، وابن خلدون، وابن الخطيب، وابن عبد الملك، وغيرهم. فضلا عما أمدتنا به كتب التراجم والطبقات، والمناقب والأنساب، والجغرافيا والبلدان، من إشارات غير هيّنة.

يرافع ابن خلدون[1] عن المجتمعات البربرية -والمجتمع

(1) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، 6/ 122.

الحمادي من ضمنها- فينسب إليها التخلق بكثير من الفضائل الإنسانية، والتنافس في الخلال الحميدة، من عز الجوار، وحماية النزيل، وقِرَى الضيف، والوفاء بالعهد، وعلو الهمة، وإباية الضيم، والصبر على المكاره، والثبات في الشدائد، والإغضاء عن العيوب، والتجافي عن الانتقام.

كما يمتدح إقامتهم لمراسم الشريعة، وأخذهم بأحكام الملة، استنادا إلى ما نُقل عنهم من إقامتهم للصلوات في بواديهم، وتدارسهم القرآن في أحيائهم، وتحكيمهم حملة الفقه في نوازلهم وقضاياهم[1].

ويذهب إلى حد القول بوقوع الخوارق فيهم، وظهور الكاملين من النوع الإنساني من أشخاصهم؛ فقد "كان فيهم من الأولياء والمحدّثين أهل النفوس القدسية والعلوم الموهوبة، ومن حملة العلم عن التابعين ومن بعدهم من الأئمة، والكهّان المفطورين على المطّلع للأسرار المغيبة..."[2].

فهل هذا الصنيع من ابن خلدون لون من تقرير الحقائق وفلسفة الوقائع التي كان ينبغي أن تجد طريقها إلى مقدمته، لا أن يجري إدراجها في تاريخه؟ أم أن الأمر لا ينفك عن خطاب تاريخي، صيغت مفرداته في ظل دول تنحدر من أرومة بربرية لا شيّة فيها؟

---

(1) المصدر السابق، 6/ 122-123.

(2) المصدر السابق، 6/ 123.

يتعين علينا أن نختبر التقريض الخلدوني من خلال الفحص عن جملة من المعطيات، والوقوف على عدد من الشواهد والإفادات ذات الصلة بالتاريخ العياني للمجتمع القلعي- الحمادي.

1- الاستعلاء بالنسب العربي:

الاختلاف حول نسب صنهاجة؛ فيما إذا كانت تمتّ إلى الأرومة العربية بصلة، أم أنها تنحدر من الأرومة البربرية، من أكثر النقاشات إثارة للجدل بين المؤرخين والنسّابة.

ففيما يسوق ابن خلكان[1] والنويري[2] نسب بني زيري الصنهاجيين -الأول نقلاً عن العماد الأصفهاني، والثاني عن ابن شداد الصنهاجي- عبر ما ينيف عن خمسين جدّاً، فيصلان به إلى يَعْرب بن قحطان من ذرية سام بن نوح عليه السلام.

فإن ابن خلدون يذهب -بعد استعراضه لمختلف الروايات المأثورة بشأن أوّلية البربر وأنسابهم- إلى التشكيك في صحة النسب العربي المزعوم، في قوله: "أما نسابة البربر فيزعمون في بعض شعوبهم أنهم من العرب... أنهم من حِمْيَر... والحق الذي شهد به المَواطن والعُجمة أنهم بمعزل عن العرب، إلا ما تزعمه نسّابة

---

(1) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، 77-1978، 1/ 304.

(2) **نهاية الأرب في فنون الأدب**، الجزء 22، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد؛ نشره بعنوان: تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، الدّار البيضاء: دار النّشر المغربيّة، 1985، ص300.

العرب في صنهاجة وكتامة، وعندي أنهم من إخوانهم"[1].

كذا ابن حزم -من قبله- لم يتردد في نفي أي نسب عربي دعيّ عن البربر، إذ يقول: "وادّعت طوائف منهم إلى اليمن، إلى حِمْيَر، وبعضهم إلى بُرّ بن قيس عَيلان. وهذا باطل، لا شك فيه. وما علم النسابون لقيس عيلان ابنا اسمه بُرّ أصلاً. ولا كان لحمير طريق إلى بلاد البربر، إلا في تكاذيب مؤرخي اليمن"[2].

وبصرف النظر عن مسألة اصطناع الأنساب التي لا شك أنها تسترعي الانتباه في التاريخ البربري بشكل عام، لما ظل يعنيه الدخول في نسب عربي صميم من اكتساب مشروعية سياسية تاريخية، فلقد لفت انتباهنا -بهذا الصدد- استنادًا إلى عدد من الشواهد والإفادات أن قبيل صنهاجة طالما اعتبروا عربًا في سياق التشريف والتنويه والتفاخر، أو قد عُدّوا بربرا على سبيل النكاية والإغضاء والتواضع.

فلما بنى زيري بن منّاد (334-360هـ/ 945-970م) مدينة "أشير"[3]، وكان الهدف من بنائها التصدي لقبائل زناتة التي كانت

(1) العبر، 6/ 114.

(2) جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط05، دار المعارف، القاهرة، 1982، ص495.

(3) مدينة حصينة من بلاد الزّاب، قائمة بين جبال شامخة محيطة بها، حسنة المرافق، عميمة المنافع. يراجع الحميري الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط02، بيروت: مكتبة لبنان، 1984، ص60.

دائمة الثورة ضد الفاطميين، وبلغ ذلك القائم بأمر الله الفاطمي، قال: "مجاورة العرب خير لنا من مجاورة البربر"[1].

وكان من وصيّة المعز لدين الله الفاطمي لبلكين بن زيري (361-373هـ/ 971-983م)، وقد أستخلفه على المغرب حين عزْمه على المضي إلى مقر سلطانه الجديد بمصر، أن "لا ترفع السيف عن البربر"[2].

وأمام الملأ أعلن المنصور بن بلكين (373-385هـ/ 983-995م) في حفل تنصيبه على العرش: "وهذا الملك ما زال في يد آبائي وأجدادي، ورثناه عن حمير"[3].

عدا أن بلكين كان خاطب مولاه المعز كالمعتذر عن جسامة المسؤولية المسندة إليه: "يا مولانا، أنت وآباؤك الأئمة من ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما صفا لكم المغرب، فكيف يصفو لي وأنا صنهاجي بربري؟ قتلتني يا مولانا بغير سيف ولا رمح"[4].

ولما ظهرت بوادر الشقاق بين الزيريين والفاطميين، وكان المعز بن باديس بن المنصور (406-454هـ/ 1015-1062م) يكاتب وزير المستنصر بالله الفاطمي، يستميله، ويعرّض له بالانحراف عن

---

(1) النويري: نهاية الأرب، ص304-305.

(2) المصدر السابق، ص311.

(3) المصدر السابق، ص317.

(4) المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، ط01، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998، 2/ 36.

ولايتهم، يصنع ذلك تلميحًا لا تصريحًا، ومن ذلك تمثله ببيت من الشعر، وهو:

وَفِيكَ صَاحَبْتُ قَوْمًا لاَ خَلاَقَ لَهُمْ

لَوْلاَكَ مَا كُنْتُ أَدْرِي أَنَّهُمْ خُلِقُـوا

فقال الوزير لبعض أصحابه: "ألا تعجبون من صبي بربري مغربي يحب أن يخدع شيخًا عربيًا عراقيًا"(1).

ومهما يكن، فإن صنهاجة اعتدّت بهذا النسب وأعملته في الاستعلاء على غيرها من قبائل البربر، وبخاصة زناتة، حتى كان مما نُعت به مناد بن زيري أنه كان "شديدًا على البربر"(2).

2- بين أعراف القبيلة وتقاليد الدولة:

لما كانت صنهاجة عريقة في الملك مقارنة بغيرها كزناتة مثلا، فإن المتوقع أن يكون أخذها بتقاليد الدولة أظهر من خضوعها لأعراف القبيلة.

وعلى ذلك يسعنا فهم ما أثر عن ملوك بني حماد من عناية بالبناء والعمران، فقد اختط حماد بن بلكين (405-419هـ/ 1014-1028م) القلعة أواخر القرن 04هـ/ 10م،

---

(1) ابن أبي دينار: **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، ط03، بيروت: دار المسيرة، 1993، ص105.

(2) النويري: **نهاية الأرب**، ص309.

واعتنى ببنائها وتمصيرها بما اتخذه فيها من "القصور العالية، والقِصاب المنيعة، والمساجد الجامعة، والبساتين الأنيقة"[1]، وما زال بها حتى "استبحرت في العمارة، واتسعت بالتمدن"[2].

وعلى هذيه درج الناصر بن عَلَنَّاس (454-481هـ/ 1062-1088م) الذي يمثل واسطة عقد ملوكهم، ففضلاً عن تأسيسه لحاضرة جديدة سماها النّاصرية وشهرت ببجاية[3]، فإنه زاد في عمارة القلعة قصورًا فخمة، أتى ابن الخطيب[4] على ذكر أسماء عدد منها؛ كقصر العروسين، وقصر بلاّرة، وقصر الخلافة، وقصر الكوكب، وقصر حمّاد، وقصر الملك، وقصر المنار، ... ويَنقُل عن المؤرخ ابن حمّاد الصنهاجي القلعي (ت 628هـ/ 1231م) قولَه: "وقد محا اليوم محاسنها الزمان، وغيّر حالها الحدثان"[5].

ولن يتأخر المنصور بن الناصر (481-498هـ/ 1088-1104م) عن شأو سلفه في هذا المضمار فقد شُهد له أنه كان مولعًا بالبناء، وأنه "هو الذي حضّر ملك بني حماد، وتأنق في اختطاط المباني، وتشييد المصانع، واتخاذ القصور، وإجراء المياه في الرياض

(1) ابن الخطيب: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، 2/ 329.
(2) ابن خلدون: العبر، 6/ 202.
(3) المصدر السابق، 6/ 206.
(4) أعمال الأعلام، 2/ 332.
(5) المصدر السابق، 2/ 332.

والبساتين"[1]. كما اقترن عهد خلفه العزيز بن المنصور (498-515هـ/ 1104-1121م) أيضا بـ"آثار عظيمة، ومبان رفيعة"[2].

ويحدثنا صاحب الاستبصار عن بعض تلك القصور في قوله: "ولبني حماد بالقلعة مبان عظيمة، وقصور منيعة، متقنة البناء، عالية السناء، منها قصر يُسَمَّى بدار البحر، وقد وضع في وسطه صهريج عظيم تلعب فيه الزوارق، يدخله ماء كثير من ماء مجلوب على بعد. وهذا القصر مشرف على نهر كبير، وفيه الرخام والسواري ما يقصر عنه الوصف"[3].

وكان من الطبيعي أن يرافق هذا الاتساع في العمران تفنن في المعاش وأطايب الحياة، من ذلك ما شهدته القلعة من ازدهار صناعات الترف التي تتطلبها حياة القصور وعِلْية القوم، فكان يضرب المثل بجودة الثياب القلعية التي لا تضاهى رقة ورونقًا، وجاء في وصفها: "وبها [القلعة] الأكسية القلعية، الصفيقة النسج، الحسنة المطرزة بالذهب، ولصوفها من النعومة والبصيص بحيث يُنزّل مع الذهب بمنزلة الإبريسم"[4].

(1) ابن خلدون: العبر، 6/ 206-207.
(2) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، 2/ 334.
(3) مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق: سعد زغلول عبد الحميد، ط02، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة - الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1986، ص168.
(4) ياقوت الحموي: معجم البلدان، بيروت: دار صادر، 1977، 4/ 390.

وإذا كانت العناية بالعمران ومتعلقاته مما يؤيد رسوخ النزعة الملوكية لدى حكام بني حماد، غير أن انخراطهم بالموازاة مع ذلك في حروب متصلة مع جيرانهم أو في نزاعات دامية فيما بينهم، أبدوا فيها من ضروب القسوة والغدر والخيانة والانتقام، لِمَا يعكّر على خلوص تلك النزعة التي شابتها -دون ريب- الكثير من عوائد القبلية وطباع البداوة.

تتضافر الروايات على تأكيد غلبة الروح القتالية لدى حكام بني حماد وجرأتهم على سفك الدماء، من خلال عبارات من قبيل كان "جبارًا"[1]، "عظيم السطوة"[2]، "شديد البأس"[3]، "سريع البطش"[4]، "سفاكًا للدماء"[5]، وخُص بلكين بن محمد بن حماد (447-454هـ/ 1055-1062م) بالنصيب الأوفر من هذه النعوت، حتى كان مما نعت به أنه "أحد جبابرة الإسلام... قد تجاوز في شذوذ أمنيته، وقهر رعيته، والإخافة لأقرانه، والاستبداد على زمانه، غاية من سلف من جبابرة الأرض"[6].

وتمدنا المصادر -مع كل ما يمكن إبداؤه حيالها من تحرّزات

(1) ابن خلدون: **العبر**، 6/ 203.
(2) ابن الخطيب: **أعمال الأعلام**، 2/ 334.
(3) ابن خلدون: **العبر**، 6/ 208.
(4) ابن الخطيب: **أعمال الأعلام**، 2/ 334.
(5) ابن خلدون: **العبر**، 6/ 204.
(6) ابن بسّام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1997، 1/ 189.

مشروعة- بوقائع غاية في الفظاعة من شمول القتل للأطفال والنساء والشيوخ، فحين احتدم النزاع بين حماد وأخيه إبراهيم من جهة وابن أخيهما باديس بن المنصور (385-406هـ/ 995-1015م) من جهة ثانية، وحدث وأن انحاز بعض أهل القلعة إلى صف باديس، وخلّفوا وراءهم أزواجهم وأبناءهم، فعمد إليهم إبراهيم "يذبح الأولاد على صدور أمهاتهم، ويشق بطونهم، ويشوه بهم، وفعل أفعالاً شنيعة!"[1].

ولما انهزم حماد أمام ابن أخيه باديس إلى القلعة، مكث بها مليّا ثم سعى في طلب المؤونة، فهاجم مدينة "دَكْمَة"[2]، وأعمل السيف في أهلها، فخرج إليه أحد فقهائها، ووعظه قائلاً: "يا حمّاد! إذا لاقيت الجموع هربت منها، وإذا قاومتك الجيوش فررت عنها! وإنما قدرتك وسلطانك على أسير يكون في يديك، لا ناصر له عليك!"، فلما سمع كلامه أمر بضرب عنقه.

وبرز إليه أحد صلحاء المدينة، وخاطبه بقوله: "يا حمّاد! اتّق الله! فإني حججت حجّتين!"، فرد عليه متهكمًا: "وأنا أزيدك عليها الشهادة!"، وأمر به؛ فضربت عنقه. وأقبل إليه جماعة من التجار المسافرين، فقالوا له: "نحن قوم غرباء، ولا ندري ما جنى أهل هذه

---

(1) النويري: نهاية الأرب، ص331.

(2) بلدة بالمغرب الأوسط، تقع على نهر كبير، ذات مزارع ومسارح. يراجع البكري: **المسالك والممالك**، تحقيق: جمال طلبة، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، 2/ 232.

المدينة عليك!"، فقال لهم: "اجتمعوا وأنا أعرّفكم!"، وخالطهم بعض أهل المدينة ممن طمع في الخلاص معهم، فلما وصلوا إليه، أمر بهم جميعا فقتلوا، ثم سطا على ما بتلك المدينة من مؤونة، وعاد إلى قلعته[1].

ونطالع مثل هذه المشاهد المستغربة في سيرة والده بلكين بن زيري، فإنه على إثر هزيمته لزناتة في موقعة مشهودة، أقام بموضع المعركة ثلاثة أيام، فلما شكا إليه جنوده رائحة الجثث المتعفنة، نادى في المعسكر "أن لا تطبخ قدر إلا على ثلاثة رؤوس من رؤوس القتلى، وجعل الجثث أكوامًا وصعد المؤذنون، فأذّنوا عليها!"[2].

ومن تلك المشاهد - أيضًا- ما نطالعه في أخبار أخي حماد المنصوز بن بلكين، حيث لما ظفر بأحد خصومه، أمر به فلطم لطمًا شديدًا حتى أشرف على الموت، ثم أمر بإخراجه وقد بقيت فيه حشاشة من الروح، فأخذه بعض رجاله؛ "فنحره، وشقّ بطنه، وأُخرجت كبده، فشُويت وأُكلت!، وشرّح عبيد المنصور لحمه وأكلوه، حتى لم يبق إلا عظامه!"[3].

ولم يسلم من سطوة بني حماد وفتكاتهم حتى أقرب المقربين منهم، ومن ذلك أن القائد بن حماد (419-446هـ/ 1028-

(1) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: كولان وبروفنسال، ط03، بيروت: دار الثقافة، 1983، 1/ 264-265.

(2) النويري: نهاية الأرب، ص309.

(3) المصدر السابق، ص322.

1054م) حين شعر بدنو أجله كان مما أوصى به ابنه وولي عهده أن يحسن إلى بني عمومته من بني حماد[1]، لكن محسن بن القائد (446-447هـ/ 1054-1055م) وقد صار الأمر إليه رام إقصاء جميعهم، فخالفوا عليه، وكان ممن بادر إلى الخلاف عمه يوسف بن حماد، فلم يتردد محسن في "قتل سائر أولاد حماد"[2].

ولم يلبث محسن أن دفع حياته ثمنًا لذلك على يد ابن عمه بلكين بن محمد بن حماد[3]، هذا الأخير بعد أن انتصب مكانه، صادف أن مات أخوه مقاتل بن محمد فاتهم به زوجته وهي ناميرت بنت عمه علناس بن حماد "فقتلها"[4]، وهو ما أحفظ عليه أخاها الناصر بن علناس فتربص به إلى أن تمكن من قتله[5].

والواقع أن غدر الإخوة وبني العمومة بعضهم ببعض كان من السلوكات التي استشرت بشكل واسع في نطاق البيت الحمادي، إلى الحد الذي أضحت معه مضرب الأمثال، فحين عزم الناصر بن علناس على الزحف إلى حصار تميم بن المعز بن باديس (455-501هـ/ 1063-1107م) بالمهدية، وكان قد حالف بعض أعراب بني هلال ليعينوه على حصارها، فأوعز تميم إلى من كان معه من

---

(1) المصدر السابق، ص343-344.

(2) ابن خلدون: **العبر**، 6/ 203.

(3) النويري: **نهاية الأرب**، ص344.

(4) ابن خلدون: **العبر**، 6/ 204.

(5) ابن بسّام: **الذخيرة**، 1/ 191.

العرب أن يخذّلوا إخوانهم الذين مع الناصر، فكان مما خاطبوهم به: "كيف وقعتم في هذا الأمر، وأردتم إتلاف مُلككم، هذا الناصر قد سمعتم غدر جده حماد لباديس، وغدر بنيه بعضهم بعضًا"[1]، فكانت تلك المخاطبات من أقوى أسباب الهزيمة التي حاقت به.

وإذا كنا لا نعدم حالات من الوفاء نادرة، كما في قصة يسوقها لنا البكري عن حماد لما أوقع بأهل "باغاية"[2]، ومفادها أن حمادًا فوجئ من بين أهل المدينة برجل يستغيث به عن فقدان ابنته فيمن فقد من النساء، فإذا هو صديق له من أيام الصبا، فأقبل عليه متوددًا ملاطفا، وخاطبه بقوله: "والله لو خرجت إليّ بالأمس لحقنت دماء أهل بلدك لحرمتك عندي"[3]. فإن مثل هذه المواقف التي تنم عن الشهامة والنبل، والتي قد تجد لها تفسيرًا في أخلاق الفرسان، لا تخفي من جهة أخرى حقيقة الحادثة التي سيقت بشأنها وهي الإيقاع بالأهالي العزل وإلحاق الأذى بالنساء والذراري.

وعلى أن الحروب والمآسي المصاحبة لها، مما لا تنفرد به حقبة دون أخرى، ولا تتحمل وزره دولة دون أخرى، إلا أن الملفت

---

(1) النويري: **نهاية الأرب**، ص350.

(2) مدينة كبيرة حصينة، لها أرباض وأسواق عامرة، ولها واد يدخل إليها من جهة القبلة منه شرب أهلها، وهي قريبة من جبل أوراس. يراجع الإدريسي: **القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس**؛ من كتابه: **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، تحقيق: إسماعيل العربي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص177-178.

(3) البكري: **المسالك والممالك**، 2/ 376.

للانتباه فيما يتصل بدولة بني حماد أنها بدت في كثير من الأحيان وكأنها تفتقد لمبررات الوجود والاستمرار، فهي لم تتبن مشروعًا سياسيًا يقوم على مبدأ معين أو فكرة واضحة، وما اعتماد حكامها أسلوب القسوة والعنف في إدارة شؤونها سوى نوع من التعويض لافتقاد هذا الجانب الذي كان بارز الحضور لدى جارتها الصنهاجية دولة المرابطين.

ونكاد نلمس فداحة الشعور بهذا المأزق في قول المنصور بن بلكين حين توليته: "إن أبي وجدي أخذا الناس بالسيف قهرًا، وأنا لا آخذ الناس إلا بالإحسان"[1].

لكن حماد بن بلكين لا يبدو أنه استوعب أبعاد مقولة أخيه المنصور إلا حينما عاين عن كثب من قلعته مراسيم تشييع جنازة ابن أخيه باديس بن المنصور، ورأى من أمارات وفاء وإخلاص جنوده له ميتا ما لم يحظ به حماد حيًا، فقال لبعض خاصته: "مثل هؤلاء ينبغي أن تتخذ الملوك، وتبذل فيهم النّعم، وصلت إلى إفريقية في ثلاثين ألف فارس، ما منهم إلا أحسنت إليه، وأنعمت عليه، فعدت إلى القلعة، وما بقي معي منهم إلا أقل من ستمائة، وأنا بينهم حيّ أُرجّى، وهذا ميت قد أطاعه هؤلاء ميتا كطاعتهم له حيًا"[2].

---

(1) النويري: **نهاية الأرب**، ص317.

(2) ابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 268؛ وابن الخطيب: **أعمال الأعلام**، 2/ 323-324.

3- المـرأة.. رافد القبيلة وشرف العشيرة:

ظلت المرأة تمثل المعادلة الأصعب في سياق منظومة القيم، التي كانت تدين بها المجتمعات الإسلامية الوسيطية، فمن ناحية كانت المرأة تتطلع إلى نيل الحظوة التي أهّلتها لها الأحكام والشرائع المنزّلة، ومن ناحية أخرى ما فتئت تجد نفسها رهن كثير من العادات والتقاليد التي تحدّ من فاعليتها، بل وتمتهن كرامتها أو تصادر على خياراتها في رسم مسار حياتها.

وعلى ما بين المجتمعات الصنهاجية من تماثل في عدد من جوانب الحياة، وطبيعة المبادئ والقيم السائدة، لكن يسعنا أن نلاحظ في يسر أن ما تمتعت به المرأة المرابطية من هامش حرية وحجم حضور قد لا يقارن بما أتيح لنظيرتها الحمادية.

ويكفي أن نستشهد بهذا الصدد بالدور الذي لعبته السيدة حواء زوجة الأمير تاشفين بن يغمر المسوفي، وذلك لما انبعث النزاع بين الحماديين والمرابطين على تلمسان، فإنها انبرت أمام الأمير الحمادي المنصور بن الناصر الذي اقتحم جيشه المدينة "متذممة، راغبة في الإبقاء، متوسلة بوشائج الصنهاجية، فأكبر قصدها إليه، وأكرم موصلها، وأفرج عنهم صبيحة يومه، وانكفأ راجعًا إلى حضرته بالقلعة"[1].

كما لم يكن الانتساب إلى الأمهات عند الحماديين شائعًا مثلما

---

(1) ابن خلدون: العبر، 6/ 208.

كان لدى المرابطين، ولم تطالعنا كتب التراجم إلا بحالة واحدة، ولم يقع الاتفاق بشأنها، ويتعلق الأمر بالفقيه أبي عبد الله بن الرّمامة[1] (479-567هـ/ 1086-1171م) فقد قيل "أن الرمامة امرأة نسب إليها"[2]، وقيل "هو لقب جرى على أحمد جد أبيه"[3].

وإذا كانت ظاهرة تعدد الزوجات أمرًا مألوفًا في العصر الوسيط، وخاصة في الأوساط الحاكمة، حيث يتخذ الملوك والأمراء العديد من الزوجات والسراري، إما على سبيل الاستكثار من الأبناء والأصهار، أو سعيًا وراء تحقيق أقصى درجات الإشباع والالتذاذ، إلا أن هذه الظاهرة تجاوزت حدود المألوف بالنسبة لبني حماد.

فمما يروى عن جدهم زيري بن منّاد أنه "ترك أولادًا لا يحصيهم العدد"[4]، أو يزيدون عن المائة - بحسب رواية أخرى-

---

(1) هو محمد بن علي بن جعفر القيسي القلعي، كان فقيها حافظا أصوليا نظارا، متقدما في الفضل والورع والنزاهة. يراجع ابن الأبار: **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عزت العطار الحسيني، القاهرة: مكتبة الخانجي- بغداد: مكتبة المثنى، 1956، 2/ 676-677؛ وابن الزبير: **صلة الصلة**، تحقيق: عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993، 3/ 21-22.

(2) ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق: محمد بن شريفة، الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، 8/ 325.

(3) المصدر السابق، 8/ 325.

(4) الأزدي: **أخبار الدول المنقطعة**، تحقيق: عصام هزايمة وآخران، ط01، الأردن: دار الكندي، 1999، 1/ 33.

"كلهم أنجاد فرسان كرماء، كاد أن يكتفي بهم في بعض حروبه"[1]. كما يروى أن بلكين بن زيري كانت له "أربعمائة حظية"[2]، حتى قيل إن البشائر تواترت عليه في يوم واحد "بولادة سبعة عشر مولودا"[3].

وهذا التوسع في التسري والإنجاب نشأت عنه وضعية معقدة ربما عدّت من غرائب الدهر، فقد قدّر البعض اجتماع أزيد من ألف امرأة في زمن واحد لا تحل أي منهن لزاوي بن زيري، لا لشيء سوى لأنهن جميعًا من نسل إخوته[4].

ويبدو أن الأميرات الزيريات لم يكن -دوما- يحظين بأكفائهن، رغم شيوع زواج بني العمومة، عدا أن بعضهن ربما تمتعن بوضع أفضل من خلال مصاهرات سياسية اقتضتها مصلحة الدولة، ففي سنة 470هـ/ 1077م أبرم الصلح بين الناصر بن علناس الحمادي (454-481هـ/ 1062-1088م) وتميم بن المعز الزيري (455-501هـ/ 1063-1107م)، فزوّجه الأخير ابنته السيدة بلاّرة، وجهزها إليه من المهدية برّاً "في عساكر عظيمة، ومال وأسباب

---

(1) النويري: نهاية الأرب، ص309.

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان، 1/ 287

(3) الأزدي: أخبار الدول، 1/ 34.

(4) ابن حزم: رسالة نقط العروس في تاريخ الخلفاء؛ ضمن مجموعة من رسائله، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، 2/ 96.

وذخائر"[1].

كما صنع من بعده الأمير يحي بن تميم الزيري مع الأمير العزيز بالله الحمادي، إذ زوّجه ابنته السيدة "بدر الدّجى" وجهزها إليه[2].

غير أن هذا النوع من المصاهرات لم يكن - أحيانًا- بمنأى عن عواقب وخيمة، فإن المنصور وعلى غرار أبيه الناصر، كان قد أصهر في زناتة، ثم لما تجدّد النزاع بينه وبينهم، وحلت به الهزيمة أمام زعيمهم "ماخوخ"، عمد إلى أخته "التي كانت تحته فقتلها"[3].

على أن القتل كان المصير المؤسف الذي يطال المرأة الحمادية أميرة كانت أو من عامة الناس، لأسباب أخرى لم تنفك - غالبًا- عن تأصّل شعور الغيرة على الشرف، فلطالما اختزل شرف العشيرة في صيانة عرض نسائها.

وتؤثر بهذا الشأن أخبار مشهورة عن حماد وبنيه[4]، من ذلك أنه لما انهزم أمام ابن أخيه باديس، وولى أمامه هاربًا في ثلة من جنده، خشي على نسائه أن يقعن في الأسر فتخلص منهن ومضى إلى معقله، وقد "وقف باديس عليهن وهن قتيلات"[5].

كما تستوقفنا -هنا- قصة بالغة الدلالة كان قد مر بنا شطر منها

(1) ابن عذاري: **البيان المغرب**، 1/ 300.

(2) المصدر السابق، 1/ 306.

(3) ابن خلدون: **العبر**، 6/ 207.

(4) ابن الخطيب: **أعمال الأعلام**، 2/ 333.

(5) النويري: **نهاية الأرب**، ص332.

لما عرضنا لإيقاع حماد بأهل "باغاية"، وما اتفق له مع صديق صباه الذي جاءه يناشده استرداد ابنته من السبي، وتكملة القصة حسبما يُروى على لسان حماد -نفسه- أنه أصدر أوامره إلى قواده بإحضار جميع من كان في أخبيتهم من النساء، فتعرّف الرجل فيهن على ابنته، فأمر حماد بسترها وصرفها مع أبيها على أحسن حال، لكن المرأة رفعت صوتها مخاطبة حمادا، ودار بينهما هذا الحوار:

- قالت: لا والله يا حماد، لا رجعت مع أبي، ولا رجعت مع الذي غصبني!

- قال: وما الذي تريدين ويلك؟

- قالت: إني لا أصلح إلا للملوك، فلا حاجة لي بسواهم!

- قال: ومن أين تقولين إنك لا تصلحين إلا للملوك؟

- قالت: لأن عندي علمًا لا أُشارك فيه ولا يدعيه غيري!

- قال: ألا أريتنا شيئًا من ذلك؟

- قالت: نعم، تأمر بقتل إنسان، وتحضر أمضى سيف عندك، أتكلم عليه بكلمات تمنع من تأثيره في أحد، ويعود في كف حامله أكَلّ من قائمه!

- قال: إن الذي يجرّب هذا فيه لمغرور!

- قالت: أَوَيُتّهم أحد أن يريد قتل نفسه؟

- قال: لا.

- قالت: فإني أريد أن تجرب ذلك في حتى تروا عجبا!

فجيء لها بسيف قاطع، فتكلمت عليه كلمات، وأشارت إلى السماء مرارًا، ثم مدت عنقها، فضربها السيّاف ضربة أطاحت برأسها عن جسدها.

يقول حماد: "فاستيقظت من غفلتي، وعلمتُ أنها تداهت علي، وكرهتْ العيش بعد الذي جرى لها وعليها". ويضيف قائلاً: "واستبان لأبيها مثل الذي بان لي [بعد أن كان قد سبق إلى ظنه أنها قد فتنت وفسدت]، فجعل يلقي بنفسه عليها، ويتمرغ في دمها أسفًا لما حل به فيها، واغتباطًا بها لما رأى من عظم أنفتها، واختيارها الموت على ما نزل بها"(1).

ولن يشذ عن هذه القاعدة سوى آخر أمراء بني حماد وهو يحيى بن العزيز (515-547هـ/ 1121-1152م)، فإنه قيل فيه "كان مستضعفًا، مغلّبًا للنساء"(2)، قد انصرف إلى اللهو والمجون، يقضي وقته بين الملهين والمضحكين؛ "يحضر منهم عنده نحو العشرين بين رجل وامرأة، من شيوخ، وعجائز، وحمقى، ..."(3)،ولم يقتصر على ذلك بل "كان يُجلس - أبدًا- بين يديه أخواته: تقسوط، وأم ملاّل،

---

(1) البكري: **المسالك والممالك**، 2/ 376-377؛ ومجهول: **الاستبصار**، ص169-170.

(2) ابن خلدون: **العبر**، 6/ 209.

(3) ابن الخطيب: **أعمال الأعلام**، 2/ 334.

وشبلة، في زي العرائس من الحلي والملابس"[1].

ولا نشك -حينئذ- أن من تداعيات ما كان يصنعه الأمير الحمادي المستهتر مع خاصته، ما عاينه داعية الموحدين المهدي بن تومرت حين مروره ببجاية من مظاهر الإقبال على الملاهي، وتعاطي المسكرات، وتبرج النساء واختلاطهن بالرجال[2]، وكان من الطبيعي أن تستغل الدعاية الموحدية استشراء مثل هذه المظاهر لتبرير حركتها الإصلاحية التي ما لبثت أن أطاحت بالدول الصنهاجية الثلاث: المرابطية، والحمادية، والزيرية.

* * *

لمّا كان التاريخ يمثل الاستجابة الصحيحة، أو المغلوطة، لمنظومة القيم وعالم الأفكار، فإنه من الحري بنا إخضاع تاريخنا إلى دراسات معيارية؛ الهدف منها استبطان حياة المجتمعات التي عاشت ذلك التاريخ، وتفاعلت مع أحداثه ووقائعه، وصنعت تحولاته ومنعطفاته.

ونعتقد أن محاولتنا المتواضعة في مقاربة منظومة القيم في المجتمع القلعي- الحمادي قد أتاحت لنا إضاءة عدد من الزوايا المعتمة، وسبر أغوار بعض المحطات الخفية، التي تجتمع في المحصلة تحت عنوان منطلقات الفكر وأنماط السلوك.

(1) المصدر السابق، 2/ 334.

(2) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، ط02، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص31-32.

8

معارف شامية بعيون أندلسية(*)

(*) بحث قدّم في المؤتمر الدولي حول: "المعارف في بلاد الشام ما بين القرنين 01-05هـ/ 07-11م"، المنعقد بدمشق، بتاريخ: 22-26/ 02/ 2009.

إن حضور الثقافة الشامية في الأندلس أمر يتجاوز مجرد انسيابية ثقافة سائدة بين مختلف الأقطار التي انتظمتها حضارة الإسلام، كما يتجاوز مجرد انفتاح قطر إسلامي على قطر إسلامي آخر، إلى حالة فريدة من نوعها، كانت فيها الآصرة المعرفية بين الشام والأندلس على درجة من الحميمية والخصوصية، أنْ أضحت معها الثقافة الأندلسية الوجه الآخر للثقافة الشامية.

من هذا المنطلق تسعى هذه الورقة العلمية إلى محاولة إعادة بناء المشهد الثقافي الذي كان ماثلاً في البلاد الشامية إبان حقبة زمنية تمتد لخمسة قرون، ومدى انعكاسه على الحياة الثقافية بالأندلس، اعتمادًا على ما تمدنا به الرواية الأندلسية في نظرتها وتقديرها للمعارف الشامية.

1- الشام والأندلس.. روابط التاريخ وفواصل الجغرافيا:

إن الصلة بين الشام والأندلس صلة موغلة في الزمن، تعود إلى بواكير الفتح الإسلامي حينما آثرت بيوتات شامية الاستقرار ببلاد الأندلس، بل لربما تعود هذه الصلة إلى آماد سحيقة بحسب ما تحتفظ لنا به كتب بلدانية[1]، تسوق خبر مِلِك أندلسي عتيد هو أشْبان بن طِيطِش الذي لما استتب له حكم الأندلس وبسط سلطانه على أرجائها، شحن أساطيله بالمقاتلين وسيّرها ناحية الشام،

(1) العذري: نصوص عن الأندلس؛ من كتابه: **ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك**، تحقيق: عبد العزيز الأهواني، مدريد: منشورات معهد الدراسات الإسلامية، 1965، ص97؛ ومؤلف مجهول: **ذكر بلاد الأندلس**، تحقيق: لويس مولينا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1983، ص87-88.

فدخلها، وتملّك بيت المقدس، ونكّل بمن بها من اليهود.

أما العرب الشاميون فدخلوا الأندلس بمعية القائد موسى بن نصير، وهم المتوطنة الأولى أو البلديون، ثم انضاف إليهم آخرون في ركاب أبي الخطّار حُسام بن ضرار الكلبي عاملها من قبل والي إفريقية حنظلة بن صفوان، وهم المتوطنة الثانية أو الوافدون. ويبدو أن قرطبة التي مالوا إلى استيطانها قد ضاقت بجموعهم قديمهم وطارئهم، ما حدا بأبي الخطار إلى العمل على تفريقهم على أقطار الأندلس "فأنزل في كورتي لَبْلَة وإشبيلية جند حِمْص مع البلديين الأُوَل؛ وأنزل في كورة شَذُونة والجزيرة جند فلسطين؛ وأنزل في كورة رَيَّة جند الأردن؛ وأنزل في كورة إلبيرة جند دمشق؛ وأنزل في كورة جيّان جند قَنَّسْرِين"[1].

ولن تلبث هذه المدن التي نزلها عرب الشام أن اتخذت أسماء المدن الشامية التي قدموا منها؛ فإشبيلية سميت حمص، وريّة (مالقة) سميت الأردن، وإِلْبيرة (غرناطة) سميت دمشق[2]،... ولعلهم مالوا إلى هذه التسميات الجديدة استئناسًا بملامح الشبه القائم؛ فإن غرناطة لما حل بها أهل دمشق سموها باسمها "لشبهها

(1) ابن الأبار: الحلة السيراء، تحقيق: حسين مؤنس، ط2، القاهرة: دار المعارف، 1985، 1/ 61-62.

(2) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968، 1/ 237.

بها في القصر والنهر، والدَّوح والزهر، والغوطة الفيحاء"[1].

على أن ملحظ الشبه بين القطرين: الشام والأندلس، تناولته أقلام الرحالة والجغرافيين قديمًا وحديثًا، فكان مما وصفت به الأندلس أنها "شامية في طيب أرضها ومياهها"[2]، ولما انفصل ابن سعيد الأندلسي (ت 685هـ/ 1286م) عن بلده، قال: "منذ خرجت من جزيرة الأندلس، ... لم أر ما يشبه رونق الأندلس في مياهها وأشجارها، إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى، ومدينة دمشق بالشام"[3].

وليس للعوامل الطبيعية وحدها الأثر في اتجاه أمويي الأندلس ومن انحاش إليهم من العرب الشامية إلى اتخاذ الأندلس -على حد تعبير المقري- "وطنا مستأنفا وحضرة جديدة"[4]، فإنهم ما لبثوا يشيدون من القصور والمنتزهات على غرار ما كان لهم في الشام، وكان مما ابتدر إليه عبد الرحمن الداخل لما تمهّد له الملك بالأندلس أن ابتنى مدينة الرُّصافة لسكناه ونُزَهه، وسماها كذلك تيمّنا برصافة سلفه هشام بأرض الشام الأثيرة لديه[5].

---

(1) المصدر السابق، 1/ 117.

(2) ابن غالب: تعليق منتقى من كتابه: **فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس**، تحقيق: لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 01، ج02، نوفمبر 1955، ص281.

(3) نقله المقري في **نفح الطيب**، 1/ 209.

(4) المصدر السابق، 1/ 117.

(5) المصدر السابق، 1/ 466-467، 546.

بل إنه لم يكتف بذلك حتى نقل إليها طرائف الغروس وكرائم الشجر، وأودعها ما كان استجلبه رسله إلى الشام من النوى المختارة والحبوب الغريبة، فنمت -في المدة القريبة- أشجارًا بديعة، أثمرت من طيب الفواكه ما صار مشتهرا ببلاد الأندلس، ومن ذلك "الرمان السَّفري" الذي نوّه ابن حيان (ت 469هـ/ 1076م) بشأنه، وأفرد له فصلا، وكان مما قاله فيه: "إنه الموصوف بالفضيلة، المقدم على أجناس الرمان بعذوبة الطعم، ورقة العَجَم، وغزارة الماء، وحسن الصورة"[1].

وكان من العمارة التي حاكى بها الأمويون ما كان لهم بالشام أو قد أربوا عليه، ما جاء في وصف "قصر الدمشق" بقرطبة على لسان الفتح بن خاقان (ت 529هـ/ 1135م) في قوله: "هو قصر شيده بنو أمية بالصُّفاح والعَمَد، وجُري في إتقانه إلى غير أمد، وأُبدع بناؤه، ونُمقت ساحاته وفناؤه، واتخذوه ميدان مراحهم، ومضمار أفراحهم، وحكوا به قصرهم بالمشرق، وأطلعوه كالكوكب المُشرق"[2].

وأمراء بني أمية الذين كان دأبهم منذ حلولهم بأرض الأندلس السعي في لم شملهم واستدناء قرابتهم، لم يعْدوا في إسناد وظائف الدولة صنائعهم وعصبياتهم من العرب الشامية، وعلى ذلك فقد صرفوا قضاء الجماعة وكان معدودا من أرفع الرتب وأنبه الخطط إلى

(1) المصدر السابق، 1/ 467.

(2) المصدر السابق، 1/ 470.

عدد من أعلام الشام، من أحفلهم ذكرا: معاوية بن صالح الحضرمي، ومصعب بن عمران الهمداني، وكلاهما من حمص[1]، استقضي الأول في عهد عبد الرحمن الداخل (138-172هـ/ 755-788م)، والثاني في عهد هشام بن عبد الرحمن (172-180هـ/ 788-796م)، وابنه الحكم بن هشام (180-206هـ/ 796-821م).

كما استقضي على عهد الأمير الأخير، ووصولا إلى عهد الأمير عبد الله بن محمد (275-300هـ/ 888-912م)، كل من: الفرج بن كنانة الكناني، وعبيد الله بن موسى الغافقي، وموسى بن محمد الجذامي، وثلاثتهم من فلسطين[2].

هذا النزوع إلى إيثار كل ما له صلة بالشام وأهلها، انعكس على نفوس الطالعة الشامية بالأندلس، فأضحوا يتشوقون إلى أخبار مضاربهم، ويأسون لغربتهم وانقطاعهم، فلما عاد معاوية بن صالح من الشام - وكان الأمير عبد الرحمن الداخل قد أناط به إحضار أخته أم الأصبغ إلى الأندلس- "جعل جلساء الأمير من أهل الشام، يذكرون الشام، ويتأسفون عليها"[3]، ولما طالعوا التحف

(1) الخشني: **قضاة قرطبة**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، ص50، 51، 67، 68، 69.

(2) المصدر السابق، ص93، 100، 190.

(3) المصدر السابق، ص53.

والتذكارات التي أرسلت بها أخت الأمير "حنّوا إلى بلاد الشام، وبكوا شوقا إليها"[1].

ومما نسب إلى الأمير عبد الرحمن في معرض تشوقه إلى معاهده بالشام، قوله[2]:

أَيُّهَا الرَّاكِبُ الْمُيَمِّمُ أَرْضِي أَقْرِ مِنْ بَعْضِي السَّلاَمَ لِبَعْضِي
إِنَّ جِسْمِي كَمَا عَلِمْتَ بِأَرْضٍ وَ فُؤَادِي وَ مَالِكِيهِ بِأَرْضِ
قُدِّرَ الْبَيْنُ بَيْنَنَا فَافْتَرَقْنَا وَطَوَى الْبَيْنُ عَنْ جُفُونِي غَمْضِي
قَدْ قَضَى اللهُ بِالْفِرَاقِ عَلَيْنَا فَعَسَى بِاجْتِمَاعِنَا سَوْفَ يَقْضِي

ويروى عنه أنه نظر - يومًا- إلى نخلة منفردة في مُنية الرصافة، فهاجت الذكريات في نفسه، وبرّح به الشوق، فأنشد قائلاً[3]:

تَبَدَّتْ لَنَا وَسْطَ الرُّصَافَةِ نَخْلَةٌ
تَنَاءَتْ بِأَرْضِ الْغَرْبِ عَنْ بَلَدِ النَّخْلِ
فَقُلْتُ: شَبِيهِي فِي التَّغَرُّبِ وَ النَّوَى
وَطُولِ التَّنَائِي عَنْ بَنِيَّ وَعَنْ أَهْلِي
نَشَأْتِ بِأَرْضٍ أَنْتِ فِيهَا غَرِيبَةٌ
فَمِثْلُكِ فِي الإِقْصَاءِ وَالْمُنْتَأَى مِثْلِي

(1) مؤلف مجهول: ذكر بلاد الأندلس، ص117.
(2) الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، بيروت: دار الكتاب العربي، 1967، ص13.
(3) ابن الأبار: الحلة السيراء، 1/ 37.

ولعله خاطبها - أيضًا- بقوله(1):

يَا نَخْـلُ أَنْتِ غَرِيبَـةٌ مِثْلِي فِي الْغَرْبِ نَائِيَةٌ عَنِ الأَصْلِ
فَابْكِي، وَهَلْ تَبْكِي مُكَمَّمَةٌ عَجْمَاءَ لَمْ تُطْبَعْ عَـلَى خَتْلِ
لَوْ أَنَّهَا تَبْكِي، إِذًا لَبَكَـتْ مَاءَ الْفُرَاتِ وَ مَنْبِتَ النَّخْلِ
لَكِنَّهَا ذَهَلَتْ، وَ أَذْهَلَـنِي بُغْضِي بَنِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَهْلِي

ومهما يكن، فإن شعور الأندلسيين الأوائل من الشوام بالانتماء إلى مواطنهم الأصلية، لم ينل منه تعاقب السنين ولا صروف الدهر، وشفيعنا في ذلك حكاية يسوقها ابن حيان بشأن أندلسي من بيت نبيه، وهو أبو سليمان حبيب بن الوليد المرواني الأموي القرطبي المعروف بدَحُّون (حي 200هـ/ 815م)، فإنه "دخل إلى مدينة دمشق -وطنهم الأقدم- في رحلته إلى المشرق، وعاملها يومئذ للمعتصم عمر بن فرج الرُّخَّجِيُّ مولى بني العباس، فاتفق أن وافق كونه بها أيام غلاء نزل بأهلها، وارتفاع سعر ضجّوا منه، فأخذ الرخجي بضبطهم بأن أمر بإزعاج من عندهم من الطارئين عليهم من أهل البلاد والغرباء، وجعل على كل من أُخذ من أبناء السبيل بعد انقضاء الأجل الذي ضربه لهم أن يحل به أشد العقاب. فابتدر الغرباء الخروج عنها، وأقام دحّونُ لم يتحرك، فجيء به إلى الرخجي بعد الأجل، فقال له:

(1) المصدر السابق، 1/ 37؛ وابن بشكوال: **الصلة**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 1/ 329.

- ما بالك عصيت أمري؟ أوما سمعت ندائي؟
- فقال له دحون: ذاك قدّر لأني ابن بَجْدَتِها! وانتمى له.
- قال الرخجي:صدقت والله! ما أنت فيها بغريب، وإنك لأحق بالإقامة فيها منا، فأقم ما أحببت، وانصرف إذا شئت"[1].

وما يمكن أن نستشفه من الحكاية السابقة من دلالات عن مدى ارتباط الأندلسيين بأصولهم الشامية، واعتدادهم بهذا النسب على تقادم العهد، لا ينفك عما تفصح عنه رسالة احتفظ لنا بها الخشني (ت 361هـ/ 971م) كتب بها ذرية محمد بن صالح الحمصي المقيمون بالشام إلى بني عمومتهم من ذرية معاوية بن صالح المقيمين بالأندلس، جاء في ديباجتها: "إلى جماعة ولد معاوية [بن] صالح الحضرمي، من جماعة ولد محمد بن صالح الحضرمي، تولاكم الله بحفظه، وحاطكم بصنعه، ومدّ لكم في نعمته، وزادكم من إحسانه. إن الله جلّ ثناؤه، وتقدست أسماؤه، جعل بين الناس أنسابا يتعاطفون بها، ويتواصلون عليها، أوثق عراها، وأتقن قواها، وأنتم وهب الله لكم العافية، الشعب الأدنى، والنسب الأولى، يجمعكم وإيانا الجد المعروف بحدير، والقرابة القريبة، وإن جرى القضاء باغتراب بعض عن بعض، وشحوط دار عن دار ماسة، لا يوهن أسبابها تقادم الانتزاح، ولا يعفي على واجب حقوقها بُعد

(1) ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994، ص227.

التزاور..."[1].

بيد أن التواصل بين الشام والأندلس بدا -في واقع الأمر- أكبر من أن يرتهن لوشائج النسب أو تماثل الأرض، بما ساد بين أبناء القطرين من علائق علمية وصلات معرفية.

2- الشام والأندلس.. أسانيد متصلة وعلوم مؤصّلة:

تزخر كتب التراجم والطبقات بأسماء شيوخ العلم الذين اتصل بهم الأندلسيون في بلاد الشام، فنهلوا من معينهم وحازوا من معارفهم، ما شُغلت به الأندلس ردحًا من الزمن.

ولا يبدو أن مدينة شامية قد خلت من ذكر لشيخ أو شيوخ تصدروا فيها لإقراء ما ينتحلون من علوم، وإجازة ما يمتلكون من مصنفات، فعلى ساحل الشام وثغورها نزل طلاب العلم من الأندلسيين بكل من: أنطاكيّة، والمصّيصة، وأُذنة، وطرسوس، وطرابلس، وبيروت، وصيدا، وصور، وقيسارية، وعسقلان، وغزّة[2]، وإلى الداخل ما بين شماليها وجنوبيها حطوا الرحال بكل

(1) الخشني: **قضاة قرطبة**، ص58-59.

(2) يراجع ابن الفرضي: **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، نشر: عزت العطار الحسيني، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988، 1/ 116، 163، 172، 384، 2/ 17-18، 57، 63، 94، 270؛ وابن بشكوال: **الصلة**، 2/ 631؛ وابن الأبار: **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عبد السلام الهراس، بيروت: دار الفكر، 1995، 3/ 177؛ والمقري: **نفح الطيب**، 1/ 67، 2/ 218، 508، 605.

من: حرّان، والرقّة، وبالس، وحلب، وقنّسرين، ومعرّة النعمان، حماة، وسلميّة، وحمص، وبعلبك، ودمشق، وحوران، وطبريّة، وعمّان، والرملة، وبيت المقدس، وأيْلة[1].

وإذا كان متاحًا تعداد المدن التي نهضت برسالة تبليغ العلم بالشام إبان القرون الخمسة الهجرية الأولى، فإن إحصاء شيوخ العلم الذين تعاطى معهم الأندلسيون وضبط أسمائهم لما يعد في حكم المتعذر، ليس بالنظر إلى حجم عددهم الذي لا شك أنه يفوق الحصر، بل ولأن بعض مصادرنا لا تلقي بالاً – في عدد من الأحيان– إلى تحديد انتماء هؤلاء الشيوخ، مكتفية بسردهم ضمن لائحة المشارقة[2]، وقد لا يتيسر نسبتهم إلى أوطانهم إلا إذا تهيأت لنا عدد من الشواهد والقرائن المرجحة.

ويكاد ينفرد الخشني بإيراد قوائم مفصلة بأسماء الشيوخ

(1) يراجع ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 29، 67، 86، 99، 131، 148، 204، 240، 2/ 55، 64، 85، 94، 108، 129، 170؛ وابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 36-37، 52، 236، 373، 2/ 494، 518، 556، 615، 747؛ وابن الأبار: **التكملة**، 1/ 170، 3/ 177؛ والمقري: **نفح الطيب**، 2/ 28، 57، 67، 91، 113، 218، 508، 531، 604، 635، 637.

(2) شأن الحميدي – مثلاً– في كتابه: **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 1/ 153-154 (ترجمة محمد بن وضاح)؛ و1/ 326-329 (ترجمة خلف بن قاسم)؛ و2/ 526-528 (ترجمة قاسم بن أصبغ)، ...

وأماكن اللقاء بهم، كما نطالعه في ترجمة بَقِي بن مَخْلَد (ت 276هـ/ 889م) التي ضمت ثمانية وأربعين شيخًا شاميًا روى عنهم[1]، أو ترجمة محمد بن وضّاح (ت 287هـ/ 900م) التي اشتملت على ذكر ثمانية وسبعين شيخًا شاميًا، قال مترجِمه: "رأيت أن أحلّي هذا الكتاب من تسمية رجاله الذين أدركهم، وكتب عنهم من أهل الأمصار"[2].

وإذا كان يتعين علينا أن نأتي على ذكر بعض هؤلاء الشيوخ، فسنكتفي - بهذا الصدد - بذكر أسماء أعلام ممن لقيهم الأندلسيون بحاضرة دمشق؛ فمن القرن الثاني نصادف أبا مسلم مكحول ابن سُهْراب، وأبا عمرو الأوزاعي، وقد روى عنهما أسد بن عبد الرحمن السبائي[3] (حي 150هـ/ 767م).

في حين اشترك ابن بقي وابن وضاح متقدما الذكر - وهما من رجال القرن الثالث - في الأخذ عن هشام بن خالد القرشي، وأبي عمرو عبد الله بن أحمد بن ذكوان، وأبي سعيد عبد الرحمن ابن إبراهيم المعروف بدُحَيم[4].

---

(1) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، تحقيق: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1992، ص49-54.

(2) المصدر السابق، ص122125.

(3) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 1/ 266.

(4) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، ص50، 125.

بينما ازدهى القرن الرابع في دمشق بأسماء جلّة، من بينهم: أبو الحسن أحمد بن حَذْلم، وأبو الميمون عبد الرحمن بن راشد، وأبو القاسم بن أبي العقب، وقد تتلمذ لهؤلاء كل من: أبي جعفر أحمد بن حُدَير البزّاز (ت 378هـ/ 988م)، وأبي عبد الله بن مفرّج الأموي (ت 380هـ/ 990م)، وأبي القاسم خلف بن الدبّاغ الأزدي (ت 393هـ/ 1003م)، وثلاثتهم من قرطبة[1].

أما في القرن الخامس فتطالعنا أسماء كل من: أبي الحسن بن السّمسار، وأبي الحسن بن أبي الحديد، وأبي منصور العكبري، وأبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي، وترد هذه الأسماء في مشيخة كل من: أبي القاسم عبد الوهاب بن عبد القدوس الأشوني القرطبي (ت 462هـ/ 1070م)، وأبي محمد عبد العزيز بن ثعلبة السعدي الشاطبي (ت 465هـ/ 1073م)، وأبي الحسن علي بن أحمد المعروف بابن طَيِّر الميورقي (ت 477هـ/ 1084م)[2].

ومما قد يسترعي الانتباه أن إقامة هؤلاء الشيوخ لم تكن دائمًا مستقرة، فقد كان يعرض لهم من دواعي التنقل بين الحين والآخر ما يحملهم على النزول بمواضع مختلفة، فيلقاهم طلبة العلم هنا وهناك، وقد وقفنا على ذلك في حالة أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي سابق الذكر، فبالإضافة إلى من أخذ عنه بدمشق، نجد

(1) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 67، 163، 2/ 94.

(2) ابن بشكوال: **الصلة**، 2/ 556؛ وابن الأبار: **التكملة**، 3/ 177؛ والمقري: **نفح الطيب**، 2/ 635.

ثلاثة أندلسيين أخذوا عنه ببيت المقدس ما بين سنتي: 452هـ/ 1060م و465هـ/ 1073م، وهم على التوالي: أبو الحسن بن كتَيْل الطليطلي (ت 470هـ/ 1077م)، وأبو الحسن بن ذي النون القرطبي (ت 498هـ/ 1105م)، وأبو علي بن بَرَنْجال الداني (ت 500هـ/ 1107م)[1].

ولئن كان بعض من لقيهم الأندلسيون بحواضــــر الشام وثغورها ليسوا بالضرورة من أهلها، فكان فيهم الكوفي والبغدادي ونحوهما[2]، فإن موسم الحج كان من بين المناسبات المشهودة التي تأتّى فيها للأندلسيين لقاء شيوخ العلم من أهل الشام الواردين على مكة[3].

ويبدو أن البيئة العلمية بالشام التي كانت تشهد حينئذ حركة علمية زاخرة كانت أحد العوامل التي شجعت عددًا من الأندلسيين على إيثار البقاء بها، إذ نقرأ في تراجم فريق من الراحلين منهم إلى الشام أنهم أعرضوا عن العودة إلى أوطانهم، واستقروا ببعض جهات الشام إلى غاية وفاتهم[4]. في مقابل ذلك طالت رحلة

(1) ابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 373، 2/ 615؛ والمقري: **نفح الطيب**، 2/ 508.

(2) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 274؛ والحميدي: **جذوة المقتبس**، 1/ 78، 112، 328.

(3) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 551، وابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 116.

(4) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 420؛ وابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 63-64، 261؛ وابن بشكوال: **الصلة**، 2/ 421؛ وابن الأبار: **التكملة**، 1/ 116، 170، 322، 3/ 88-89.

البعض لسنوات طويلة ربما تجاوزت العقدين من الزمن[1]، حتى قيل في بعضهم أنه "طاف بلاد المشرق سياحة وانتظمها سماعًا"[2]، إلا أنهم لم ينزعوا عن الرجوع إلى أقطارهم.

غير أننا لا نود أن نستبعد في تفسيرنا لملازمة عدد من الأندلسيين لبلاد الشام عوامل أخرى، من قبيل ما استقر في المتداول المنقبي من أحاديث نبوية تضفي على المكان هالة من القداسة والرمزية[3]، وخاصة إذا تعلق الأمر ببيت المقدس، التي كانت بعد مكة أفق مجاورة تمتع بقدرة كبيرة على الجذب والاستقطاب، وهو ما يلمح من رسالة توصّل بها أبو القاسم خالد بن سعد القرطبي (ت 352هـ/ 963م) من أحد إخوانه الأندلسيين المجاورين ببيت المقدس، جاء في مستهلها: "كتبت إليك يا أخي أكرمك الله بطاعته، من قدس الله، ومسرى نبيه ﷺ..."[4].

---

(1) ابن بشكوال: **الصلة**، 2/ 493-494.

(2) المصدر السابق، 2/ 651.

(3) تحتفظ مصنفات فضائل البلدان بمرويات شتى تتفاوت في صحتها ونكارتها، ولعل أكثرها قبولا: حديث **"يَا طُوبَى لِلشَّام، يَا طُوبَى لِلشَّامِ، يَا طُوبَى لِلشَّام، قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، وَبِمَ ذَلِكَ؟ قَالَ: تِلْكَ مَلاَئِكَةُ الله بَاسِطُو أَجْنِحَتَهَا عَلَى الشَّام"** (رواه الترمذي)؛ وحديث **"أَلاَ إِنَّ الإِيمَانَ -إِذَا وَقَعَتِ الْفِتَنُ- بِالشَّام"** (رواه الحاكم)؛ وحديث **"الشَّامُ أَرْضُ الْمَحْشَرِ وَالْمَنْشَرِ"** (رواه أحمد). يراجع محمد ناصر الدين الألباني: **تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي**، ط02، الرياض: مكتبة المعارف، 2000، ص9، 12، 14.

(4) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 62.

وبإزاء هذين الموقفين المفترقين؛ المكوث والأوبة، نتساءل أي الموقفين كان أجدى وأوجه؟

إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية اعتبارات فردية، فلا شك أن الأمر لا يخرج عن نطاق اختيارات شخصية لا مجال للمفاضلة بينها، إلا في حدود ما يتجاوب ورغبة المعنيين أو ما قد تقتضيه مصالحهم. أما إذا استصحبنا في نظرتنا مصلحة الجماعة (الأندلسية)، فلا غرو -حينئذ- أن موقف الآيبين إلى أقطارهم كان أنمّ عن الوعي بمسؤولية تبليغ رسالة العلم.

ولن يُغفل كتّاب التراجم هذا الجانب من حياة الراحلين الأندلسيين إلى بلاد المشرق، فعبارات من جنس "دخل الشام فسمع بها كثيرًا"[1]، و"قفل بعلم كثير"[2]، و"أدخل الأندلس علمًا جمًّا"[3]، ليست غير ذات دلالة في التنويه بالدور العلمي الذي اضطلعت به فئة من الأندلسيين في استمداد العلم من المركز، وبثه في الأطراف.

هذا الدور يفصح عن حيثياته ما نقف عليه في تراجم عدد من الرحالة الأندلسيين، كعبارة "سمع الناس منه كثيرًا"[4]، أو عبارة "سمع منه غير واحد"[5]، أو عبارة "قرأ الناس عليه كثيرًا"[6]،

---

(1) المصدر السابق، 1/ 116.

(2) المقري: **نفح الطيب**، 2/ 503.

(3) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، ص132.

(4) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 383، 384، 2/ 95، 130.

(5) المصدر السابق، 2/ 110.

(6) المصدر السابق، 2/ 170.

سيقت مقترنة بأسماء أعـلام مـن قرطبة، وطليطلة، وبجّانة، وبطليوس، يجمع بينهم دخولهم بلاد الشام في النصف الأول من القرن الرابع، ثم انصرافهم إلى الأندلس لإقراء العلم وإسماعه. كما قد نصادف هذا الوصف على نحو أكثر تفصيلا في تراجم بعينها، كما في ترجمة أبي محمد عبد الله بن خلف الثغري (ت 383هـ/ 993م)، إذ يخبرنا عنه تلميذه ابن الفرضي بقوله: "وانصرف إلى الأندلس... فقرأ الناس عليه أكثر روايته... وكانت الرحلة إليه من جميع نواحي الثغر... نفع الله به عالمًا كثيرًا"[1].

ومن الجدير بالذكر أن جهود هؤلاء في بث العلم قوبلت بالحفاوة والتنويه، سواء من طلبة العلم الذين انثالوا على حِلَقهم، ولم يفوتوا دروسهم، أو حكام الدولة الذين أحظوهم بالتقريب والترفيع[2].

ونكاد نجزم أن الحفاوة التي حظي بها المتصدرون للمجالس العلمية من الرحالة الأندلسيين؛ وخاصة على عهد الخليفة المستنصر (350-366هـ/ 961-976م)، كانت وراء الإقبال الذي شهدته الأندلس من علماء مشارقة؛ لم يكن حضور الشاميين في عدادهم ضئيلا، ونحصي من بينهم ثلاثة دمشقيين[3]، هم: أبو محمد عبد الله بن عطية، وأبو الفضل عبيد الله بن مهران، وأبو وهب العلاء بن

---

(1) المصدر السابق، 1/ 286.

(2) المصدر السابق، 2/ 95، 117؛ والمقري: **نفح الطيب**، 2/ 218.

(3) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 1/ 120-121؛ وابن بشكوال: **الصلة**، 2/ 461، 649.

الحارث، ومقدسيًا[1]، هو أبو العلاء أيوب بن المبارك، وحمصيًا[2]، هو أبو الوليد عبد الملك بن صفوان، وحلبيًا[3]، هو أبو الحسين محمد بن العباس، وأنطاكيا[4]، هو أبو الحسن علي بن بِشر.

وثبت أن توقيت دخول هؤلاء الأندلس تراوح ما بين النصف الثاني من القرن الرابع، والثلث الأول من القرن الخامس، وهو ما يمثل أزهى فترات الاستقرار والازدهار التي عرفتها الأندلس قبل انخراطها في العهد الطائفي.

وعلى أن جلّ المذكورين ورد في تراجمهم أنهم دخلوا الأندلس على سبيل التجارة، وهو غرض مشروع طالما تعاطاه بعض أهل العلم، إلا أننا نميل إلى أن استظهارهم بذلك إنما كان على سبيل التقية والتمويه، إذ لا نقف لأي منهم على أي نشاط تجاري ملحوظ، في حين أن ما منهم إلا كان معدودًا من أهل الفضل والعلم، موصوفًا باتساع الرواية وعلو السند، بدليل إقبال الأندلسيين على السماع والقراءة والكتابة عنهم.

وبحسبنا أن حلول حملة العلم الشاميين ببلاد الأندلس أو غيرهم من العلماء المشارقة ممن اتصلت أسانيدهم بأسانيد أهل الشام[5]، كان من بين أهم الروافد الحيوية للثقافة الأندلسية، التي

---

(1) ابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 190.

(2) المصدر السابق، 2/ 536.

(3) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 117.

(4) المصدر السابق، 1/ 361.

(5) نزل الأندلس أعلام من أهل بغداد، وخراسان، والدِّيْنَوَر، وبُخارى، يلتقون في الرواية عن علماء شوام. يراجع ابن الفرضي: **تاريخ علماء** =

مافتئت تصطبغ بسمات شامية خالصة.

لكن حق لنا أن نتساءل أي سمات الثقافة الشامية كانت أكثر حضورا في الثقافة الأندلسية؟

بداية نبادر إلى التأكيد أن الثقافة التي ارتبطت بها الرحلة العلمية في العصر الوسيط إنما كانت بالأساس دينية، مدارها التفسير والقراءات، والحديث والرواية، والفقه واللغة، وما عدا ذلك من ضروب العلوم وتفاريق المعارف لم يكن مقصودا لذاته، ولربما عدّ الاشتغال به من الفضول، بل ومن المحظور إذا تعلق الأمر بعلوم الأوائل التي تجعل صاحبها عرضة للإزراء والنكاية.

وإذ يتعذر استقصاء مختلف جوانب التأثير الشامي في الثقافة الدينية الأندلسية السائدة، فسنقتصر على ثلاثة مجالات ربما بدا فيها الأثر الشامي أكثر جلاء وأبرز حضورًا، وهي: القراءات، والحديث، والفقه.

ففي مجال القراءات نسجل عناية رجال القرن الرابع من الأندلسيين بتحصيل قراءات القرآن التي استقر العمل بها، وخاصة قراءة نافع بروايتي ورش وقالون[1]، وكان أبو بكر أحمد بن أبي الشِّعرى القرطبي (حي 350هـ/ 961م) -فيما يبدو- عمدة

=**الأندلس**، 1/ 30، 75-76، 295-296؛ وابن بشكوال: **الصلة**، 3/ 912؛ وابن الأبار: **التكملة**، 3/ 61-63؛ والمقري: **نفح الطيب**، 3/ 62-64.

(1) ابن بشكوال: **الصلة**، 1/ 43-44، 258.

الأندلسيين في هذا الشأن، قبل دخول أبي الحسن علي بن بشر الأنطاكي (ت 377هـ/ 987م) الأندلس[1]، وكان ابن أبي الشعرى القرطبي نفسه يروي عن علماء شوام أخذ عنهم بدمشق.

لكن التحاق أبي الحسن الأنطاكي بالأندلس سنة 352هـ/ 963م، وقراره بها إلى وفاته، أحدث منعطفًا حاسمًا في علم القراءات، فقد نعت الرجل بكونه "عالما بالقراءات رأسًا فيها، لا يتقدمه أحد في معرفتها في وقته"[2]، وشهد له بأنه "أدخل الأندلس علما جمّا من القراءات"[3].

ويسع المتصفح لكتب التراجم والطبقات، فضلاً عن كتب البرامج والمعاجم، أن يحصي لفيفًا من الأندلسيين[4]، الذين تخرجوا من مدرسة الأنطاكي في القراءات، لعل أطولهم باعًا أبو القاسم خلف بن الحجّام القرطبي (ت 397هـ/ 1006م)، فإنه "قرأ القرآن على أبي الحسن الأنطاكي المقرئ بحرف نافع، برواية ورش وقالون عنه، وأتقن الروايتين، وأقرأ الناس بهما"[5]، وكذا أبو زكريا يحيى بن مهنا القرطبي (ت 424هـ/ 1033م)، الذي كان معدودا "من

---

(1) المصدر السابق، 1/ 29.

(2) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 361.

(3) المصدر السابق، 1/ 361.

(4) قيّد أسماءهم وساق نتفا من أخبارهم ابن بشكوال في **الصلة**، 1/ 43-=
=44، 47، 50، 71، 80، 83، 258، 338-339، 2/ 557، 3/ 785، 956.

(5) المصدر السابق، 1/ 258.

أمثل تلاميذ أبي الحسن الأنطاكي وأضبطهم لما قرأ به عليه"[1]، فضلاً عن أبي عبد الله محمد بن الصبّاغ القرطبي (ت448هـ/ 1056م)، الذي قيل فيه إنه "قرأ القرآن على أبي الحسن الأنطاكي المقرئ، وجوّده عليه، وأقرأ الناس بالحمل عنه"[2].

فهؤلاء ثلاثة قرطبيين ينتمون إلى أجيال ثلاثة كلهم مثّل امتدادا لمدرسة شيخه الأنطاكي، وترسيخا للمؤثرات الشامية في فن القراءات.

أما علم الحديث رواية ودراية، فظل الشارة المميزة التي تبارى الأندلسيون في تزيين أفقهم بها، وكما في القراءات فينسب للشوام القِدْح المعلّى في جعل الأندلس "دار حديث"، وذلك أن صَعْصَعَة بن سلام الدمشقي (ت 192هـ/ 808م) يعد "أول من أدخل الحديث الأندلس"[3]. وإذا كان مسبوقًا بغيره فليس سوى معاوية بن صالح الحمصي (ت 158هـ/ 775م)، فإنه كان راوية لحديث أهل الشام، وعده الخشني "أول من دخل الأندلس بالحديث"[4].

ويرتبط ذكر معاوية بن صالح بكبار أعلام المحدثين الذين سمعوا منه في مختلف أصقاع العالم الإسلامي[5]، كالليث بن سعد،

(1) المصدر السابق، 3/ 956.

(2) المصدر السابق، 3/ 785.

(3) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 240؛ والحميدي: **جذوة المقتبس**، 1/ 379.

(4) الخشني: **قضاة قرطبة**، ص51-52.

(5) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 2/ 541.

وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد الله بن وهب. ومن فاته الأخذ عنه بالمشرق تجشم عناء القدوم إليه بالأندلس، شأن زيد بن الحُباب العُكْلي (ت 203هـ/ 818م)، وهو من مشاهير أهل الحديث، فإنه رحل إليه من العراق، و"أخذ عنه كثيرا من الحديث"[1]. ولعله ما يفهم أيضًا من قول المحدث الحافظ محمد بن أبي خيثمة (ت 297هـ/ 910م) - إذ لم يدركه زمانه -: "لوددت أن أدخل الأندلس حتى أفتش عن أصول كتب معاوية بن صالح"[2].

ومن نافلة القول أنه كان على رأس اهتمامات الأندلسيين الذين نزلوا بالشام رواية الحديث والسنن، فإذا كان حبيب بن الوليد القرطبي المعروف بدحّون (حي 200هـ/ 815م) قد لقي في رحلته أهل الحديث "فكتب عنهم"[3]، فإن بلديّه بقي بن مخلد (ت 276هـ/ 889م) الذي تنتظم مشيخته فئاما من علماء الشام، كان قد لقي كبار المحدثين بها، و"عني بالأثر عناية عظيمة لا مزيد عليها"[4]، ولذلك لا غرو أن قيل إنه ببقي بن مخلد ومعاصره محمد بن وضاح "صارت الأندلس دار حديث"[5].

(1) الخشني: **قضاة قرطبة**، ص52.

(2) المصدر السابق، ص51.

(3) المقري: **نفح الطيب**، 2/ 503.

(4) المصدر السابق، 2/ 518.

(5) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 18.

وتتصاعد وتيرة حضور علم الحديث بالأندلس بعد القرن الثالث، حتى لقد جاء في ترجمة أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن حيون القرطبي (ت 305هـ/ 917م) أنه "لم يكن بالأندلس قبله أبصر بالحديث منه"[1]، وكان قد تردد في المشرق نحوا من خمس وعشرين سنة، زار فيها الشام وغيرها. وكذلك صنيع أبي القاسم خلف بن الدباغ الأزدي القرطبي (ت 393هـ/ 1003م)، فإنه دخل الشام وأخذ عن كثير من شيوخها، و"استوسع في كتابة الحديث"[2].

ولن تقتصر أندلس القرن الرابع في اقتباس روايات وأسانيد أهل الشام على الرحّالة من أبنائها، بل إنها ستلتقفها من الوافدين عليها من محدثي الشام، من أمثال أبي مروان عبد الملك بن محمد المقدسي (حي 360هـ/ 971م)، وأبي الحسين محمد بن العباس الحلبي (ت 376هـ/ 986م)، وكانا قدما الأندلس على عهد الخليفة المستنصر[3].

ونظرًا للصلة الماسة بين الحديث والفقه، فلم يكن غريبًا أن تقع الأندلس في فلك الأثر الفقهي الشامي، ممثلاً في المذهب الأوزاعي، الذي دان به الأندلسيون ردحا من الزمن قبل أن يتحولوا إلى المذهب المالكي.

(1) المقري: نفح الطيب، 2/ 52.
(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، 1/ 164.
(3) المصدر السابق، 1/ 318، 2/ 17؛

وإلى أحد المحدثين الشوام الذين حطوا رحالهم بالأندلس، ينسب فضل امتداد المذهب الأوزاعي إلى هذا الصقع؛ ويتعلق الأمر بصعصعة بن سلام - متقدم الذكر -، فإنه كان من أصحاب الإمام الأوزاعِي، وهو أول من أدخل الأندلس مذهب شيخه[1].

ويبدو أن صعصعة الذي صار إلى الأندلس - في تاريخ لم يمكن تحديده - قد آثر الاستيطان بها حتى إنه عُدّ من أهلها[2]، ولم يزل بها إلى وفاته. وقد أتيح لتلميذ الأوزاعي أن يمد نطاق مذهب إمامه بالأندلس، إذ ظلت الفتوى تدور عليه[3] طيلة عهد عبد الرحمن بن معاوية، وصدرا من عهد هشام بن عبد الرحمن.

لكن صعصعة قد لا يكون الوحيد المستأثر بتمكين مذهب الأوزاعي بالأندلس، فقد نوّهت المصادر بذكر أسد بن عبد الرحمن السبائي[4] (حي 150هـ/ 767م)، وكان هو الآخر شاميا أدرك الأوزاعي وأخذ عنه، ولما قدم الأندلس نزل بإلبيرة واستقر بها، وولي قضاءها على عهد عبد الرحمن بن معاوية كرتين، مات في أخراهما[5].

---

(1) الحميدي: جذوة المقتبس، 2/ 379.
(2) عدّه ابن حزم من الأندلسيين، لكن أُستدرك عليه بأن صعصعة دمشقي قدم مصر، ثم صار إلى الأندلس واستقر بها. يراجع الضبي: بغية الملتمس، 2/ 418.
(3) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 140.
(4) الحميدي: **جذوة المقتبس**، 1/ 266؛ والضبي: **بغية الملتمس**، 1/ 293.
(5) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، ص47.

كما لا يسعنا إغفال دور مصعب بن عمران (حي 180هـ/ 796م)، الذي ولي قضاء قرطبة[1] على عهد هشام بن عبد الرحمن، وابنه الحكم بن هشام، فإنه على كونه لم يلتزم مذهبا بعينه، وكان يقضي باجتهاده[2]، إلا أن تأثره بالأوزاعي - الذي أكثر من الرواية عنه - يظل واردا؛ خاصة في ظل اعتماده صعصعة بن سلام مستشارا لديه[3].

وإذا قدّر للأندلس أن تنحاز إلى المالكية على حساب الأوزاعية، فإن ذلك لم يتم دون معاندة من فريق من الأندلسيين الذين بدا عصيّاً بالنسبة لهم التحوّل عن طريقة أهل الشام إلى طريقة أهل الحجاز، فهذا زهير بن مالك البلوي (حي 233هـ/ 847م) كان يعلن إصراره على مذهب الأوزاعي، فيناله عبد الملك بن حبيب (ت 238هـ/ 853م) - عميد المالكية- بالإنحاء والتأنيب، فلا يجد حرجًا من أن يجبهه بقوله: "حسدتني إذ انفردت بالأوزاعية دون أهل البلد"[4].

3- الشام والأندلس.. هواجس النضج وجموح الانعتاق:

دأب الأندلسيون على النظر إلى أساتذتهم الشاميين بإعجاب وإكبار، ولم يتوانوا في الإشادة بهم، والثناء عليهم[5]. ولقد بلغ من

(1) الخشني: **قضاة قرطبة**، ص67-68.

(2) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 2/ 133.

(3) النباهي: **تاريخ قضاة الأندلس**، تحقيق: مريم قاسم طويل، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ص68.

(4) الخشني: **أخبار الفقهاء والمحدثين**، ص100-101.

(5) ابن بشكوال: **الصلة**، 2/ 556.

إلمام الأندلسيين بعلوم الشام وإحاطتهم بها، أن اكتسبوا دربة على تمييزها عن غيرها، واكتشاف المنحول من علوم أساتذتهم وآدابهم.

ومن ذلك ما نقف عليه لدى الحافظ ابن الفرضي من تعقبه لأبي القاسم عبيد الله بن عمر القيسي البغدادي (ت 360هـ/ 971م)، وكان قدم الأندلس سنة 347هـ/ 958م، إذ لم يُسلّم بصحة سنده في روايته عن أبي زرعة الدمشقي، لمعرفة الحافظ الأندلسي بأسنان الرواة، واستحالة اجتماع بعضهم ببعض، فضلاً عما عاينه من بَشْر في كتاب الإسناد، وإقحام رواة موضع آخرين[1].

ويبدو أن كشف الانتحال طال - أيضًا- طائفة من الأدباء الذين توافدوا على الأندلس في أوقات مختلفة، ولم يتورعوا عن ادعاء قصائد لغيرهم من أهل الشام والعراق، مما كان مدعاة لافتضاح أمرهم، وشيوع خبرهم[2].

والواقع أن الأندلسيين طالما اشتهروا بتحريهم في تلقي مروياتهم، ومن ضمنها تلك التي بلغتهم عن أساتذتهم الشاميين، فمحمد بن وضاح كان يتتبع ما تناهى إليه من أسانيد فيقر بعضها، ويتحفظ على بعضها الآخر[3]. وكذا معاصره بقي بن مخلد لما أتى بغداد قصد حلقة الحافظ الكبير يحيى بن معين

---

(1) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 296-297.

(2) ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1997، 4/ 25، 368.

(3) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، 1/ 72.

(ت 233هـ/ 848م)، ولما انفض الجمع من حوله تقدم إليه مستفسرًا عن بعض شيوخه الشاميين، فما كان من الحافظ العراقي إلا أن أثلج صدره، لمّا أن شهد له أن المسؤول عنهم أهل للوثوقية[1].

هذا النزوع إلى النقد والتمحيص كان يخفي في أعماقه نوعًا من الشعور باستقلال الشخصية الأندلسية، رغم اتصالها الشديد وصدورها عن أفق الثقافة الشامية، ولعل بعض الإدلاءات المتفرقة التي تمدنا بها بعض المدونات الأندلسية العائدة إلى القرون الخمسة الأولى، كانت تنم عن شعور بالمناددة أو ما قد يأخذ في بعض الأحيان صفة المنافسة.

فمما روي عن محمد بن وضاح قوله: "ولي القضاء أربعة، فاتصل العدل بهم في آفاق الأرض: دُحيم بن اليتيم بالشام، والحارث بن مسكين بمصر، وسحنون بن سعيد بالقيروان، وأبو خالد سعيد بن سليمان البلوطي بقرطبة"[2].

إن سرد الأقاليم الأربعة: الشام، ومصر، وإفريقية، والأندلس على صعيد واحد، يحمل من الدلالات نظير ما يحمله قول الخليفة المستنصر: "إذا فاخرنا أهل المشرق بيحيى بن معين، فاخرناهم بخالد بن سعد"[3]. وخالد بن سعد المذكور هو قرطبي توفي سنة

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص49.

(2) الخشني: قضاة قرطبة، ص135؛ وابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، 1/ 193.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، 1/ 155.

352هـ/ 963م، وكان -حسب ابن الفرضي- "إماما في الحديث، حافظًا له، بصيرا بعلله، عالمًا بطرقه، مقدّمًا على أهل وقته في ذلك"(1).

ويبدو قول المستنصر قريبا مما ذكره الثعالبي بشأن الشاعر الأندلسي أبي عمر أحمد بن درّاج القسطلي (ت 421هـ/ 1030م)، قال: "كان عندهم بصقع الأندلس كالمتنبي بصقع الشام، وهو أحد شعرائهم الفحول هناك"(2).

وفي تقديرنا يمكن عدّ المقابلة بين الحواضر كما بين الأعلام، أمارة على تدرّج الأندلس نحو مرتبة من النضج، ما عادت ترى ملائمًا معها أن تستمر ظلاً للثقافة المشرقية شامية كانت أم عراقية، وهي صورة من صور الاعتداد بالشخصية المحلية المتوثبة نحو الانعتاق من الشخصية المشرقية الآسرة.

وقد يعكس هذا المنحى في حديته وغلوائه، قول ابن بسّام الشنتريني (ت 542هـ/ 1147م) - منكرا على أهل قطره إجلالهم المبالغ فيه لثقافة المشرق-: "إلا أن أهل هذا الأفق، أبَوا إلا متابعة أهل المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشام والعراق ذباب، لجَثَوا على هذا صنمًا، وتلَوا ذلك كتابًا محكمًا"(3).

---

(1) المصدر السابق، 1/ 154.

(2) ابن بسام: الذخيرة، 1/ 60.

(3) المصدر السابق، 1/ 12.

لكن منحى الاستقلالية في صورته المعتدلة، وصيرورته الطبيعية، يقودنا إلى وضع جديد، تكون الأندلس قد انخرطت فيه منذ أواسط القرن الخامس، لما بات في الإمكان أن نقف في تراجم عدد من الرحالة الأندلسيين على تصدرهم للإقراء[1] أو التحديث[2]، في عدد من حواضر البلاد الشامية، فكأنما أضحى للأندلس من الشفوف العلمي والنبوغ الأدبي، ما أهّلها لتصدير معارفها إلى الأصقاع الإسلامية التي طالما اغتنت بعطائها.

* * *

الشام والأندلس.. حكاية ثقافة عابرة للقارات.. حكاية ثقافة أندلسية ولدت من رحم ثقافة شامية.. وما فتئت تستمد منها عوامل البقاء والاستمرار.. حتى إذا شبّت عن الطوق، تطلعت إلى الانفلات من أسر الثقافة الأم.. وكان عليها أن تبدي من آلاء النضج والاقتدار، ما يجعلها جديرة باختطاط طريقها إلى ذُرى المجد والعطاء.

عدا أن آل أندلسٍ، ومهما سما أفق معارفهم، وسنا ألق علومهم، ما برحوا يرنون إلى معارف أرض أسلافهم بعيون، وإنْ تكن أندلسية الهوى، إلا أنه قد شابها؛ بل زانها حوَر دمشقي.

(1) يراجع ابن الأبار: **التكملة**، 1/ 336-337، 2/ 154.

(2) المصدر السابق، 1/ 206، 321، 2/ 243، 3/ 89-90، 167.

9

الأبعاد المعرفية والمنهجية لبرامج تدريس التاريخ في الجامعة الجزائرية

- رصد وتقويم، ومناقشة بدائل - (*)

(*) بحث قدّم في المؤتمر الدولي حول: "التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي"، المنعقد بتلمسان، بتاريخ: 14-16/ 04/ 2010.

اتجهت العديد من الدول الإسلامية غداة استقلالها إلى الاهتمام بتدريس التاريخ في مؤسساتها التعليمية والجامعية، مولية عناية خاصة لتاريخها القومي والوطني، في محاولة منها لدعم استقلالها السياسي بالتأكيد على تميز شخصيتها، وعراقة انتمائها.

لكن في غياب البرامج والمناهج الحديثة التي تنسجم وهويتها الدينية وشخصيتها الوطنية، وتستجيب للتحديات التي تكتنف حاضرها ومستقبلها، فضلا عن افتقاد الكوادر المؤهلة للقيام على هذه المهمة بما يكفل استعادة الثقة بالذات، وتحريرها من أسر الاستلاب الحضاري الذي طالما مورس عليها إبان حقبة الاحتلال، واستمر بعدها بطرائق وأساليب غاية في المكر والدهاء، فقد سُجل تعثر تجربة تدريس التاريخ في العالم الإسلامي، وابتعادها عن تحقيق الأهداف المنوطة بها.

ولما كانت الجزائر في صدارة الدول الإسلامية التي عانت من احتلال استيطاني عمل بلا هوادة على طمس شخصيتها، واجتثاثها من جذورها العربية الإسلامية، فقد ألْفت نفسها أمام تحديات جسيمة، لم تأت استجابتها لها في مستوى الآمال المعلقة على حجم عنايتها بتدريس علوم الدين واللغة والتاريخ، بل ما لبثت إفرازات التعثر في هذا المضمار أن ترجمت فيما شهدته البلاد في ثمانينيات القرن الماضي من دعوات - بصرف النظر عن مبعثها وخلفياتها - عكسها قول بعض طلاب المدارس والجامعات أنْ: "ارموا التاريخ في المزبلة!!"[1].

لقد أتاحت لي فرصة الانتساب إلى الجامعة الجزائرية منذ نحو

(1) مجموعة من الباحثين: المدرســة التاريخية الجزائريـــة، ط01، الجزائر: منشورات إتحاد المؤرخين الجزائريين، 1998، ص17، 52.

عقد من الزمن، اضطلعت خلاله بتدريس عدد من المواد التاريخية المقررة (=ما قبل التاريخ، تاريخ المغرب القديم، تاريخ المعتقدات الدينية، تاريخ المغرب الإسلامي، تاريخ الحركات المذهبية، تاريخ الجزائر،...)، بالإضافة إلى مادة "منهجية البحث التاريخي"، أن أقف على ضروب من الخلل الحاصل في البرامج والمناهج المعتمدة، مما قدّرت أن يكون وراء إخفاقها في الإسهام في بناء شخصية الفرد المسلم، الذي ينتظر منه الانخراط في تطوير مجتمعه والنهوض بأمته.

وعلى ذلك تطمح هذه الورقة العلمية التي تأتي في سياق المحور الثالث للمؤتمر (=تصميم المناهج وتخطيط البرامج بالجامعات من منظور فلسفة التكامل المعرفي)، إلى رصد وتقويم مفردات البرامج والمناهج المعتمدة في تدريس التاريخ بالجامعة الجزائرية؛ وخاصة فيما يتصل بمادة "ما قبل التاريخ"، والوقوف على مدى التناسب بين الأبعاد المعرفية والقيمية فيها، مع تحديد مواضع الخلل والقصور الكامن فيها، والذي يحول دون فاعليتها وجدواها.

وفي المقابل سنستثمر خبرتنا المتواضعة في تقديم البدائل التي نراها جديرة بتحقيق التكوين المعرفي المنشود، مستلهمين في ذلك عددًا من المشاريع العلمية المنجزة، والتي تقدّم بها - في فترات مختلفة - أفذاذ من الباحثين والمفكرين، ممن عنوا بأسلمة التاريخ، وإعادة النظر في بُناه المعرفية والمنهجية، وحري بالذكر أن بعضا من تلك المشاريع كان مما أسهم المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تبنيه ونشره.

أولا- مقررات برنامج تخصص التاريخ في الجامعة الجزائرية:

يتوزع برنامج تخصص التاريخ - حسبما تنص عليه المقررات الرسمية - على مدار سني الدراسة الجامعية الأربع، على النحو الآتي[1]:

- السنة الأولى:

- ما قبل التاريخ العام والشمال الإفريقي
- مدخل إلى تاريخ الحضارات القديمة (جنوب غرب آسيا والمتوسط)
- تاريخ العرب حتى نهاية الخلافة الأموية (تاريخ سياسي وحضاري)
- تاريخ أوروبا (العصر الوسيط)
- تاريخ الجزائر من 1830 إلى 1914
- الجغرافيا العامة
- منهجية وتقنية البحث التاريخي
- مدخل إلى علم الوثائق والمعلومات
- لغة أجنبية (دراسة نصوص تاريخية)

---

(1) تراجع رزنامة المقررات الرسمية الصادرة عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، للجمهورية الجزائرية.

- **السنة الثانية:**

- تاريخ المغرب القديم
- تاريخ المغرب الإسلامي من الفتح حتى سقوط غرناطة
- تاريخ المشرق الإسلامي حتى 1517
- تاريخ المغرب الحديث من نهاية القرن 15 إلى 1830
- تاريخ أوروبا الحديثة والمعاصرة
- تاريخ الجزائر من 1914 إلى 1962
- جغرافيا إقليمية
- لغة أجنبية (دراسة نصوص تاريخية)

- **السنة الثالثة**[1]:

- المظاهر الحضرية للعالم القديم
- الاقتصاد والمجتمع في المغرب القديم
- إفريقيا الإسلامية جنوب الصحراء إلى غاية القرن 19
- النظم في العالم الإسلامي
- العلاقات بين الشرق والغرب خلال العصور الوسطى
- الاستعمار والتحرر في العالم الأفروأسيوي (نماذج من القارتين)
- قضايا عربية معاصرة

(1) أربع من المواد المقررة اختيارية يقتصر الطالب على اثنتين منها.

- الدولة والمجتمع في تاريخ الجزائر الحديثة والمعاصرة
- لغة التخصص

• **السنة الرابعة**[1]:

- الملاحة في العصور القديمة
- تاريخ المعتقدات والأديان في العصور القديمة
- الحركات المذهبية والدعوات السياسية في المغرب الإسلامي
- الحياة الثقافية في المغرب الإسلامي
- تكوين الدول الحديثة في الأمريكيتين
- المسألة الشرقية وحركة الإصلاح في الدولة العثمانية
- العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية
- الثورة التحريرية: المحطات والمواثيق
- لغة التخصص

1- ملاحظات حول المنهج والمضمون:

من الواضح أن مقررات البرنامج تهدف إلى تزويد الطالب بكم معرفي متنوع، يغطي مختلف حقب التاريخ، وفق التقسيم المتعارف عليه: ما قبل التاريخ، التاريخ القديم، التاريخ الوسيط، التاريخ الحديث والمعاصر.

---

(1) يُعفى الطلبة الذين يعملون على مذكرة تخرج من المواد الاختيارية الأربع، بينما يختار الآخرون اثنتين منها.

وباستثناء قسم "ما قبل التاريخ" الذي سنرجئ الحديث عنه إلى مبحث لاحق، فإننا نلاحظ أن التاريخ القديم قد حظي بتغطية تكاد تكون شاملة لشتى أطواره ومناحيه، إذ يتيح للطالب أن يكوّن فكرة مجملة عن مختلف الحضارات التي عرفها تاريخ الإنسانية منذ فجر التاريخ، مع نزوع - يبدو مبررًا - نحو نوع من التوسع فيما يتصل بتاريخ المغرب القديم وحضارته.

بينما لا يخلو التاريخ الوسيط من بعض نقص في التغطية، فعلى أن المقرر يتناول الشرق والغرب سياسيًا وحضاريًا، وما ساد بينهما من علاقات في حالي الحرب والسلم، وإذ قد التفت إلى قارة إفريقيا التي تمثل امتدادًا حيويًا للعالم الإسلامي، إلا أن إغفاله لقارة آسيا التي تمثل بدورها الامتداد الحيوي ذاته، يظل نقيصة بحاجة إلى التدارك.

أما التاريخ الحديث والمعاصر فلا يؤخذ على مقرَّره من حيث التغطية سوى تخطيه للقضية الفلسطينية كمادة مستقلة، إذ تم إدراجها في جملة من "قضايا عربية معاصرة"، بينما كان الأولى - فيما نرى - إفرادها لما تكتنفه من زخم تاريخي نفسي في الوجدان الإسلامي، ولكونها بؤرة نزاع ما فتئت تستقطب أكثر الصراعات مأسوية ودموية في عصرنا.

لكن الرهان على الكم المعرفي الذي يتعين على الطالب تحصيله خلال السنوات الأربع، كثيرًا ما شكّل خيارًا محفوفًا بمحاذير غير خافية، أقلها المصادرة على حق الطلبة في المناقشة وإبداء الآراء، نظير

استنزاف وقت المحاضرات في سرد التفاصيل والجزئيات، التي قلما تعلق بأذهان الطلبة بعد اجتيازهم للاختبارات الفصلية[1].

الأمر الآخر الذي يستوقفنا - بهذا الصدد - هو الحجم الساعي الذي أُفرد لمادة "المنهجية"، فلا يخفى ما تكتسيه المادة من جدوى، مردها ليس – فحسب – إلى اعتنائها بتقنيات البحث والتوثيق، ولكن لما تعرض له من مناهج البحث التاريخي ومدارسه، وهي قضية في غاية الأهمية والخطورة، ومن مجانبة الإنصاف قصرها على السنة الأولى من التحصيل دون سائر السنوات الأخَر، إذ يتعذر على الطالب أن يستكمل أدواته المنهجية ورؤاه الفكرية عبر عدد محدود من الساعات.

2- ملاحظات حول الرؤية والتصور:

مما لا ريب فيه أن المعرفة التاريخية مهما بدت محايدة في نظر المتلقي، فإنها لا تنفصل عن الرؤى الفلسفية والمنطلقات الفكرية المؤطرة لفكر منتجيها، ومن ثم كان من الضروري محاولة سبر الخلفية التي انبثقت عنها مقررات برنامج التاريخ في الجامعة الجزائرية.

لعل من أهم الانشغالات التي هيمنت على النخبة الوطنية

---

(1) عماد الدين خليل: **في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل**، ط01، بيروت: منشورات المكتب الإسلامي، 1981، ص198-199، 201-202.

الإصلاحية منذ بواكير القرن الماضي، هو العمل على إعادة صياغة التاريخ الوطني في اتجاه إحياء الذاكرة الجمعية للشعب الجزائري، وترسيخ الاعتقاد بالانتماء إلى ثقافة مغايرة لثقافة المحتل، وضمن هذا المنظور يمكن إدراج كتابات كل من أحمد توفيق المدني، ومبارك الميلي، وعبد الرحمن الجيلالي[1].

ولن يختلف الوضع كثيرًا بعد الاستقلال إذ ظل هذا الهاجس حاضرًا في كتابات كبار الباحثين الجزائريين أمثال محمد الطاهر العدواني عن التاريخ القديم، وموسى لقبال عن التاريخ الوسيط، وأبو القاسم سعد الله عن التاريخ الحديث والمعاصر[2].

ولم يكن هذا التوجه في التأليف التاريخي بدعا في الجزائر دون سواها، بل كان السمة المشتركة بين العديد من دول العالم الثالث، التي قدّرت أن الأولوية التي تفرضها المرحلة الراهنة هي "تحرير التاريخ الوطني من التوجهات والأفكار الاستعمارية وإثبات الهوية الوطنية"[3].

غير أنه مع مرور الوقت بدا وأن الهدف المعلن على وجاهته

---

(1) مجموعة من الباحثين: **المدرسة التاريخية الجزائرية**، مرجع سابق، ص115-124، 131-152.

(2) المرجع السابق، ص55-63، 95-103.

(3) محمد المنصور: "الكتابة التاريخية بالمغرب خلال ثلاثين سنة (1956-1986)"؛ ضمن كتاب: **البحث في تاريخ المغرب** لمجموعة باحثين، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989، ص17.

وجدارته بالاعتبار، قد خلق نوعًا من الانكفاء على الذات، والاستغراق في الإعلاء من شأن تاريخ قطري، ما لبث البعض أن استغله في بعث النعرات العرقية، من قبيل الفرعونية، والفينيقية، والبابلية، والآشورية، والبربرية،...[1].

بل إن الأفدح من ذلك هو أن الاعتقاد بأن التاريخ الوطني للأقطار المستقلة قد انفك عن تأثير المدرسة الاستعمارية، يصير نوعًا من الوهم إذا استتبع بالقول إنه تاريخ يتمتع بالأصالة والفاعلية، إذ تظل الأطر النظرية والمحددات المنهجية غربية بامتياز. شفيعنا في ذلك، هو الوقوع تحت طائلة التقسيم التقليدي للتاريخ، الذي صار كالمسلّمة التي لا يسوغ الخروج عنها.

ومهما قيل عن الطبيعة الإجرائية لهذا التقسيم، إلا أن المحطات التاريخية التي استند إليها في التمييز بين قديم التاريخ، ووسيطه، وحديثه ومعاصره[2]، إنما تصدر عن نظرة غربية استعلائية تجعل "أوربا مركزًا للعالم تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في

---

(1) عبد العليم عبد الرحمن خضر: **المسلمون وكتابة التاريخ - دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ** -، هيرندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص273.

(2) يبدأ **التاريخ القديم** منذ حوالي 3500 ق.م تاريخ ظهور الكتابة، ويمتد إلى حدود سنة 476م تاريخ سقوط روما، ليعقبه **التاريخ الوسيط** الذي يستمر إلى غاية سنة 1453م تاريخ سقوط القسطنطينية، **فالتاريخ الحديث** الذي يدوم إلى يومنا هذا، على تباين بين من يجعل **التاريخ المعاصر** مندرجًا ضمنه أو منفصلاً عنه.

الأرض، وما عليها من شعوب ودول وحضارات، حيث تغدو أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوربي العالي الذي يشع نورًا وأهمية وبهاء"[1].

وبما أن هذا التصور لا يتأتى حجبه عن الطالب المتلقي للمادة التاريخية، فما بالك بالآثار الوخيمة التي يمكن انطباعها في نفسه، فضلا عن النقائص التي يتسم بها التقسيم المذكور، والتي يؤول تاريخنا معها من عامل نهوض إلى معوق حضاري.

وتلك النقائص هي ما أجمله بعض الباحثين[2] في النقاط الآتية:

- اعتماد التبدل الأفقي في الأسر الحاكمة أساسًا للتحقيب الزمني.
- الرؤية التجزيئية التي تدرس التاريخ أشتاتا مبعثرة، يغيب معها النسق العام الذي ينتظم الحوادث والوقائع.
- التأكيد المتضخم على الجوانب السياسية والعسكرية لهذا التاريخ على حساب الجوانب العقدية والاجتماعية والحضارية.
- ممارسة نوع من فك الارتباط المفتعل بين مجريات هذا

(1) عماد الدين خليل: **في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص194-195.

(2) عماد الدين خليل: **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ط03، هيرندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص63-64.

التاريخ وبين التأثيرات الإسلامية العميقة في نسيجه وشرايينه وخلاياه.

- تقطيع الظواهر التاريخية الكبرى وطمس معالمها نتيجة المعالجة الأفقية المتزامنة التي تسعى لدراسة كل عصر على حده.

إن حرص واضعي برامج التاريخ في الجامعة الجزائرية على استيفاء الطالب لأكبر قدر من المعرفة التاريخية الضرورية، لم يواكبه حرص مماثل على تأطير هذه المعرفة برؤى وتصورات، تتجاوز مجرد رد الفعل على المنظومة الاستعمارية، إلى تطلع للاستمداد من معين المنظومة الإسلامية التي تمنح الدرس التاريخي التأثير المنشود، في تأهيل الطالب الجامعي لاكتساب شخصية إيجابية؛ مستنيرة، وواثقة، ومنسجمة، تمكنه من العطاء والفاعلية.

ثانيًا- مادة "ما قبل التاريخ".. أصل الإنسان ومبدأ العقيدة:

يتناول علم "ما قبل التاريخ" حضارات الإنسان العائدة إلى آماد سحيقة قبل ظهور الكتابة الأبجدية، منذ ما لا يقل عن أربعة ملايين سنة، وذلك من خلال التعرف على بقاياها المادية من منحوتات حجرية وعظمية، ورسوم ونقوش جدارية.

وهي على ذلك مادة يشترك فيها التاريخ بوصفه رصدا لحركة الإنسان في الزمان والمكان، مع علوم مسامتة، كعلم الأرض، وعلم الإنسان، وعلم الآثار،... ما من شأنه أن يطرح مشكلة التخصص،

وقدرة المزاوجة على استخدام أدوات بحثية تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، وحيث أن ذلك يظل متعذرًا في أغلب الأحيان، فلطالما سُجل إسناد المادة إلى غير أهلها، مما كان له عواقب وخيمة على المردود المعرفي والتصور المرجعي لدى الطالب الجامعي.

ويأتي اختيارنا لهذه المادة من بين المواد المقررة، للتمثيل لموضوع بحثنا، ليس لتصدرها قائمة المواد التي يتلقاها الطلبة أول عهدهم بالجامعة، وليس لتفردها بمضامين يقع فيها التاريخ تحت سطوة علوم الطبيعة والتقانة، ولكن لِما أن هذه المادة تمثل الأرضية التي يتأسس عليها ما بعدها، بحكم طرقها لقضايا أساسية ذات صلة ماسة بعقيدة المسلم، كأصل الإنسان، وعلاقته بسائر الأحياء، ومنشأ التفكير الإنساني، وحقيقة الدوافع الدينية.

1- مفردات المادة.. الأهداف والمقاربات:

تدور مفردات مادة "ما قبل التاريخ العام والشمال الإفريقي" - بحسب المقرر الرسمي[1]- حول الموضوعات الآتية:

- علم ما قبل التاريخ (تعريفه، نشأته، منهجه، موضوعه، أهدافه).
- الأزمنة الجيولوجية وخصائصها وظهور الإنسان (الزمن الرابع: مقاييسه، وأقسامه البلايستوسين والهولوسين).

---

(1) تراجع رزنامة المقررات الرسمية الصادرة عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، للجمهورية الجزائرية.

- السجل الحضاري للعصر الحجري القديم الأسفل (الحضارتان الألدوانية والأشولية، السلالات، استعمال النار،...).
- السجل الحضاري للعصر الحجري القديم الأوسط (الحضارتان الموستيرية والعاترية، السلالات، طريقة الدفن،...).
- السجل الحضاري للعصر الحجري القديم الأعلى (الحضارتان الإبيرومغربية والقفصية، السلالات، الإنسان العاقل: نوع مشتى أفْلو، الفن والنقش، الرسومات الجدارية،...).
- السجل الحضاري للعصر الحجري الوسيط (الحضارتان الأزيلية والناطوفية، السلالات،...).
- السجل الحضاري للعصر الحجري الحديث والثورة النيوليتية.
- فجر التاريخ: المقابر الجنائزية، صهر المعادن، نشأة المدن.

تهدف المادة - بالنظر إلى ما يمكن أن تنم عنه مفرداتها التي استعرضنا - إلى تلقين خلاصات مركّزة لما تُوصل إليه في نطاق علم ما قبل التاريخ، على أنها حقائق علمية ثابتة، دونما استهداف مباشر للقضايا مثار الجدل، وأكثرها حدة أصل الإنسان، ومبدأ الدين، مع أنه تبين من واقع التجربة أنه لا يمكن المضي في التعاطي مع مفردات المادة دون حسم هاتين القضيتين.

فبالنسبة لقضية أصل الإنسان، فإن الرأي السائد بين الباحثين في "ما قبل التاريخ"، هو أن الإنسان ينحدر من أسلاف أدنى منه مرتبة في سلّم التطور، وأنه والقردة العليا منها السعالي، والشامبانزي، والغوريلا، كان لها جميعًا يومًا ما جد مشترك، وأن الجنس البشري لم يستقل بخصائصه المعروفة، إلا عبر سلسلة من التغيرات والتحورات استغرقت ملايين السنين[1].

والواقع أن استناد علم ما قبل التاريخ في تحديد أصل الإنسان إلى نظرية التطور والانتخاب الطبيعي، يمثل أكبر عقبة في تقبل العقل المسلم لمعطياته، وعلى الرغم من الانتقادات العلمية المؤسسة التي جرّدت النظرية الداروينية من هالتها وأفقدتها سطوتها[2]، إلا أن الإصرار على الاستمرار في تقديم موضوعات ما قبل التاريخ متلبسة بفحوى النظرية، ولو مع بعض التعديلات غير الجوهرية، يعكس عجزا فاضحا عن إيجاد البدائل الملائمة.

وهل خطر على بال القائمين على تسطير مفردات المادة، أو القائمين على تدريسها، مدى وخامة الآثار الناجمة عن توطين عقول أبنائنا على تقبل نظرية التطور، وعمق الانعكاسات التي يمكن أن تعود بها على النفس والمجتمع.

---

(1) يراجع وليام هاولز: **ما وراء التاريخ**، ترجمة: أحمد أبو زيد، القاهرة: دار نهضة مصر، 1965، ص19-38.

(2) تعد كتابات هارون يحيى من أهم المستندات العلمية التي يمكن الاستئناس بها في نقد نظرية التطور. يراجع -على سبيل المثال- كتابه: **خديعة التطور -الانهيار العلمي لنظرية التطور وخلفياتها الأيديولوجية-**، ترجمة: سليمان بايبارا، استانبول: مؤسسة الرسالة، 2003.

فإن الإنسان لما يقع في روعه أنه مجرد حلقة رقمية في سلسلة حلقات محكومة بالصراع من أجل البقاء، والانقلاب المتطاول في الزمن من الحيوانية إلى الإنسانية، سيكون لديه من الشعور بضآلة شأنه وخساسة أصله، خلوًا من أي معنى من معاني العناية والتشريف، ما يولّد في نفسه نزوعا نحو العدوانية والاستحواذ، وجراءة على امتهان الذات الإنسانية، مما هو مشاهد ومألوف في البيئة الغربية، التي تجسد نظرية التطور إحدى ركائز ثقافتها[1].

أما بالنسبة للقضية الثانية، وهي مبدأ دين الإنسان، فإن الباحثين الغربيين في "ما قبل التاريخ" قد درجوا على القول بنشأة الدوافع الدينية في النفس البشرية على نحو متدرج، ولهم في ذلك نظريات متعددة أشهرها النظرية الأرواحية والنظرية الطبيعانية[2]، وعلى ما بين النظريتين من فروق اعتبارية، إلا أنهما تلتقيان في كون مظاهر الطبيعة من حول الإنسان هي التي ألهمته عواطفه الدينية المبكرة، سواء حينما توهمها مسكونة بالأرواح، أو لمّا استثارته تجلياتها الباهرة.

وغني عن البيان أن الادعاء بأن الدين محض ابتداع بشري، وأنه جاء تلبية لحاجات روحية أو نفسية، أملتها ظروف تاريخية

---

(1) عبد المجيد النجار: **مبدأ الإنسان**، ط01، الرباط: دار الزيتونة للنشر، 1996، ص124-130.

(2) فراس السواح: **دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-**، ط03، دمشق: دار علاء الدين، 1998، ص313-315.

معينة أحاطت بحياة الإنسان في بيئته الأولى، إنما يتأسس من منطلق إنكار الألوهية، وما يتصل بها من قضايا غيبية. ومن المفارقات العجيبة أن عددًا من الباحثين المسلمين قد انساق إلى هذا المنزلق البئيس، استرسالاً مع مناقشة تطور الفكر الإنساني، وصيرورته من مرحلة تعدد الآلهة إلى مرحلة توحيد الإله[1].

2- مراجع المادة.. الخلفيات والمنطلقات:

على أن مدرّس مادة "ما قبل التاريخ" بالجامعة الجزائرية لا يجد نفسه -فيما عدا الالتزام بمفردات المادة- مطالبًا بإيلاء الأفضلية لمستندات مرجعية بعينها، إلا أن شيوع استخدام مراجع مخصوصة بين الطلاب، يشكل ظاهرة حريّة بالفحص والمعاينة.

من أكثر مراجع المادة تداولاً بين الطلاب في إنجاز أبحاثهم الصفية -على الأقل في عدد من جامعات الشرق الجزائري-:

- كتاب "تمهيد حول ما قبل التاريخ في الجزائر"، لمؤلفه: ك. إبراهيمي[2].
- كتاب "ما قبل التاريخ"، لمؤلفه: محمد سحنوني[3].

---

(1) يراجع فرج الله عبد الباري: **العقيدة الدينية -نشأتها وتطورها-**، ط01، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2006، ص73-74.

(2) ترجمة: محمد البشير شنيتي ورشيد بوروبية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982.

(3) الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1990.

- كتاب "مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم"، لمؤلفه: محمد الصغير غانم[1].

ومن الكتب الأجنبية المترجمة، نخص بالذكر:

- كتاب "ما وراء التاريخ"، لمؤلفه: وليام هاولز[2].
- كتاب "الجزائر في ما قبل التاريخ"، لمؤلفه: ليونال بالو[3].

فضلا عن المجلة المتخصصة "ليبيكا"، التي تصدر عن المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ والأنتروبولوجيا والتاريخ.

هذا الجرد ليس يرمي -بطبيعة الحال- إلى استقصاء كل ما يصل إلى أيدي الطلبة من مستندات ووثائق مرجعية، لكن عددًا من الكتب التي ذكرنا ميزتها كونها - في الأصل- مذكرات تدريس، تخرّج بها أجيال من الدفعات الجامعية.

إن إلقاء نظرة فاحصة على مضامين تلك الكتب ولوائحها البيبليوغرافية، يكشف لنا على أن القاسم المشترك بينها هو مبلغ اتكائها على نتائج الأبحاث والدراسات الغربية، بنسبة تتجاوز 90 ٪، وهو أمر مفهوم في حدود السبق العلمي الغربي في علوم الجيولوجيا والأنثروبولوجيا والأركيولوجيا، والتي تشكل لُحمة علم ما قبل التاريخ وسَداه.

---

(1) الجزائر: دار الهدى، 2003.

(2) تقدمت الإحالة عليه في الحاشية رقم 14.

(3) ترجمة: محمد الصغير غانم، الجزائر: دار الهدى، 2005.

لكن ما يظل عصياً عن الفهم، هو مجاراة الغالبية العظمى من الباحثين الجزائريين، ممن كتبوا في هذا المجال لنظرائهم الغربيين، في تبني نظريات تطور الإنسان ومنشأ الدين.

ففي كتاب "الجزائر منذ نشأة الحضارة"، لمؤلفه: محمد الطاهر العدواني[1]، والذي لم يتوان في التأكيد على ضرورة "تصحيح المسار، وتعديل الاتجاهات"[2]، يفرد فصلاً بعنوان: "الإنسان في نشأته وتطوره"، يذهب فيه إلى أنه يتعين علينا أن نطّرح جانبًا التهيّب من "نظرية التطور"، لأنه وعلى حد قوله: "إذا قُدّر لنا أن نبدأ يوما ما السير في طريق العلم، فإنه يتحتم علينا أن لا نبدأ من حيث ابتدأ الغرب في صنع حضارته، بل علينا أن نبتدئ من حيث انتهى الغرب"[3].

كما من غير المفاجئ أن يطالعنا كتاب "الاقتصاد والمجتمع في الشمال الأفريقي القديم"، لمؤلفه: محمد العربي عقون[4]، وهو كتاب صدر ضمن سلسلة الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والموجهة -في المقام الأول- إلى الفئة الجامعية من طلبة باحثين وأساتذة مدرسين، في الباب الثالث الذي خصّه للمعتقدات الدينية، بقوله:

---

(1) الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

(2) ص19.

(3) ص68.

(4) الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008.

"إن موضوع المعتقدات الدينية موضوع واسع وغزير، فهو يعكس الأوهام والأفكار التي تنشأ من علاقة المجتمعات ببيئتها الطبيعية عموما، وخاصة مختلف الظواهر الطبيعية التي كانت غرابتها وغموضها وجبروتها تثير في الإنسان عديد المشاعر، التي تتراوح بين الرجاء والخوف والتفاؤل والتشاؤم، وهو ما يغني خيال الإنسان الذي تدفعه أوهامه إلى مبادلة الظواهر الطبيعية بمشاعر وإيماءات ومناجاة، تنشأ عنها المعتقدات والأديان"[1].

إن المرء ليتساءل: إذا كانت القناعة الشخصية المعبّر عنها لدى جلّ من ذكرنا في مطالع مؤلفاتهم، هي العمل على تجاوز النص التاريخي الذي أنتجه الآخر، والذي غالبًا ما يأتي مناقضا لرؤيتنا الوطنية والحضارية، فهل متابعته - بعد ذلك - في أخص المسائل المنافية لمنطلقاتنا الفكرية ومسلماتنا العقدية، من شأنه أن ينتشلنا من الدوران في فلكه، والتطلع إلى غد أفضل؟

ثالثًا- حول طبيعة البدائل المقترحة.. معرفيا ومنهجيا:

تصدى الكثير من الباحثين المسلمين منذ أمد بعيد للتحذير من مخاطر تبني المدونة الغربية في العلوم الإنسانية[2]، لكن كان مما يؤخذ عليهم من قبل خصومهم أنه بقدر إسرافهم في نقد تلك

(1) ص213.

(2) يسعنا أن نمثل لهذا الاتجاه بكتابات أنور الجندي؛ ومن بينها كتابه: **سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية**، الجزائر: دار الشهاب، د.ت.، ص7-15.

المدونة والإنحاء على مقرراتها، فإنهم لم يقدموا -في المقابل- أية بدائل معرفية أو منهجية، يمكن أن تكافئ البرامج السائدة، وتزاحمها على مكانتها في النفوس والعقول.

غير أنه منذ بضعة عقود شهدت الساحة الإسلامية عددًا من المحاولات، التي نجحت في صياغة مشاريع بدائل نظرية وتطبيقية، تظل بحاجة إلى مزيد من التقويم والإثراء.

1- البدائل المقترحة.. المعطى والنسق:

لمّا كان التاريخ يمثل الاستجابة الصحيحة أو المغلوطة، لمنظومة القيم وعالم الأفكار، فكان من الطبيعي أن تنطلق البدائل المقترحة من عقيدة الأمة وقيمها، في اتجاه استقراء حركة التاريخ، والتعرف إلى السنن والضوابط التي تحكمها؛ صعودًا وهبوطًا، فلا يمكن أن نختزل تاريخنا في "تاريخ فكر، وأحداث، وظواهر اجتماعية، وأوضاع سياسية، بل أيضًا - وقبل ذلك - هو تاريخ عقيدة شاملة، لها سماتها، وخصائصها، ومقوماتها المتميزة"[1].

وإذا كان استحضار دور العقيدة في توجيه حركة الإنسان في الكون، يعبّر عما حظي به الدين من مرجعية مؤثرة في تشكيل الوعي التاريخي لدى المؤرخين المسلمين[2]، فإنه - وهو المهم - بمثابة

(1) عبد الرحمن علي الحجي: **نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي**، ط30، بيروت: مكتبة الصحوة، 1979، ص13.

(2) وليد نويهض: **أسس الوعي التاريخي عند المسلمين**، ط01، بيروت: دار ابن حزم، 1998، ص72، 74.

الحافز للقطع مع المناهج الغربية، ذلك أنها "لا تقوم على أساس متوازن ينظر إلى القيم المادية والروحية كعوامل فعالة مشتركة في صنع التاريخ، بل على العكس، تسعى بدافع من علمانيتها إلى ترجيح الدافع المادي وتقليص مساحة الدوافع الروحية في حركة التاريخ، بل طمسها أحيانًا، وإنكارها أساسًا كعوامل فعَّالة في تاريخ البشرية"[1].

يُعد مشروع المفكر الجزائري مالك بن نبي من أقدم المشاريع الرامية إلى إعادة تحقيب وقراءة التاريخ الإسلامي وفق رؤى أصيلة، ويلخص ذلك في فلسفة "الدورة الحضارية"، التي تقوم على تعاقب الأطوار الثلاثة[2]:

- طور دفقة الروح، ويمتد من مفتتح البعثة النبوية إلى غاية موقعة صفين.
- طور إشعاع العقل، ويمتد من موقعة صفين إلى سقوط الموحدين.
- طور انفلات الغريزة، ويمتد من سقوط الموحدين إلى يومنا.

---

(1) عماد الدين خليل: **في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص194.

(2) يراجع كتاباه: **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط03، الجزائر: دار الفكر – دمشق: دار الفكر، 1986، ص109-114؛ و**وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط05، الجزائر: دار الفكر – دمشق: دار الفكر، 1986، ص28-33، 35-38.

كما يعد مشروع الباحث المؤرخ عماد الدين خليل من أكثر المشاريع تأسيسًا واستيعابًا، إذ يعمد إلى طرح هندسة جديدة لوقائع التاريخ الإسلامي، بناء على تقسيمه إلى خمس مساحات[1]:

- مسألة الحكم (القيادة، الدول والحكومات).
- الانتشار (الفتح الإسلامي، الدعوة الإسلامية).
- الهجوم المضاد (الوثنية، اليهودية، الصليبية).
- حركة المجتمع (القاعدة: العناصر والفئات والطبقات الاجتماعية).
- المعطيات الحضارية (الخصائص والإنجازات).

هذا، وقد طولعنا منذ ما يزيد على عقدين من الزمن، بمشروع للباحثَين جمال عبد الهادي مسعود ووفاء رفعت جمعة، تحت عنوان: "نحو تأصيل إسلامي للتاريخ"، انتظم عددًا من الأجزاء التي تطرقت لجوانب شتى منهجية ومعرفية، يمكن أن نستمد منها معالم تصورهما المقترح لدراسة تاريخ الأمة المسلمة، على نحو ما يلي[2]:

- مدخل إلى الدراسات التاريخية: يشتمل على التعريف بالله سبحانه وتعالى، والتعريف بالكون، ثم خلق آدم عليه

(1) عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص65، 81-96.

(2) منهج كتابة التاريخ الإسلامي: لماذا؟ وكيف؟، ط03، القاهرة: دار الوفاء، 1994، ص194-195.

السلام، وهبوطه إلى الأرض المؤذن ببداية تاريخ الأمة المسلمة.

- تاريخ الأمة المسلمة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم في مشارق الأرض ومغاربها.
- تاريخ الأمة المسلمة من بعثته صلى الله عليه وسلم إلى وفاته (السيرة النبوية).
- تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلفاء الراشدين.
- تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلافة الأموية.
- تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلافة العباسية.
- تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلافة العثمانية.
- تاريخ الأمة المسلمة منذ انهيار خلافة آل عثمان إلى الآن.

كما أتيح لنا أن نقف في بعض كتب الدكتور جاسم محمد سلطان التي أصدرها - حديثًا - تحت شعار "مشروع النهضة"، على ما يشبه التخطيط الأولي للتعاطي مع مجمل تاريخ البشرية، عبر مسارين متقاطعين[1]:

- المسار الأوروبي (الحضارة اليونانية، الحضارة الرومانية، القرون الوسطى، عصر النهضة الأوروبية).

(1) الذاكرة التاريخية: نحو وعي إستراتيجي بالتاريخ، ط03، القاهرة: مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، 2007، ص174-175.

- المسار الإسلامي (دولة النبوة، دولة الخلافة الراشدة، الدولة الأموية، الدولة العباسية، الدولة المملوكية، الدولة العثمانية).
- تقاطع المسارين الإسلامي والأوروبي (الحروب الصليبية والتترية، سقوط الأندلس، فتح القسطنطينية، الثورة الصناعية).
- استجابة العالم الإسلامي (على مستوى: عالم الأفكار، عالم الأشياء، عالم العلاقات).

إن المتأمل في مختلف المشاريع المقدمة لن يفوته ملاحظة أنه لئن كانت السمة المشتركة بينها هي اجتهادها في الاحتكام إلى العوامل الحضارية والمبادئ القيمية، في تناول تاريخ الأمة الإسلامية، إلا أنها تتفاوت -بعدئذ- في التحقق برؤية شمولية تلم بالتفاصيل والجزئيات ضمن كليات جامعة، وكذا في ترك مسافة فاصلة بينها وبين المناهج السائدة، فيما يتعلق باعتماد التبدل الأفقي في الأسر الحاكمة أساسًا للتحقيب الزمني.

لكن هذه المشاريع وغيرها مما نسج على منوالها، تظل أطرًا نظرية تصورية، تستدعي تجسيدها في صورة أبحاث تطبيقية، تعنى بدراسة قطاعات متنوعة من تاريخنا، وهو ما لم تتجند له أقلام الباحثين إلا على نطاق محدود، لم نتأد معه إلى تحقيق درجة من التراكم المعرفي، ندشن عندها منعطفًا في الكتابة التاريخية البديلة.

ومع ذلك يحسن بنا أن نعرض - ولو على سبيل الاستئناس- لنماذج من الكتابات الرائدة في هذا المجال، والتي يؤمل أن تكون محل احتذاء من قبل أجيال الباحثين الجدد.

فمن ذلك، كتابات عماد الدين خليل؛ ومن بينها:

- خطوات في الهجرة والحركة[1].
- ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز[2].
- الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام: أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيين والتتر[3].

وكتابات عبد الحليم عويس، ومن بينها:

- الصفحات الأخيرة من حضارتنا[4].
- التكاثر المادي وأثره في سقوط الأندلس[5].
- دولة بني حماد: صفحة رائعة من التاريخ الجزائري[6].

---

(1) بيروت: الدار العلمية، 1972.

(2) بيروت: الدار العلمية، 1970.

(3) بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

(4) القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1975.

(5) ط10، القاهرة: دار الصحوة، 1994.

(6) ط20، القاهرة: دار الصحوة – دار الوفاء، 1991.

وفـــي هـذا الإطار أيضًا يمكننا إدراج كتابات أكرم ضياء العمري، ومن بينها:

- عصر الخلافة الراشدة: محاولة لتطبيق قواعد النقد عند المحدثين على الرواية التاريخية[1].
- قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي[2].

وجاء في تقديم الأستاذ عمر عبيد حسنة للكتاب الأخير، قوله: "فإن هذا الكتاب يأتي في وقته المناسب، ليساهم في إبراز مقومات الهوية الإسلامية، وبيان قسمات المجتمع الإسلامي، وتميزه، من منظور تاريخي، وليدلل على عمق قيم الكتاب والسنة، واستمرارها، وانحياز الأمة إليها، حتى في أشد الفترات، لأنها هي القوة الدافعة للنهوض، المانعة من السقوط"[3].

ولعله يسعنا - بكل تواضع - أن نضم إلى القائمة السابقة كتابنا: "فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي"[4]، والذي كان محل تنويه من الأستاذ احميدة النيفر في تصديره له بقوله: "إن ما يوفره هذا الكتاب للباحث المختص،

---

(1) المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحِكم، 1994.

(2) ط10، قطر: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة: 39-40، 1994، جزءان.

(3) ج10، ص37.

(4) ط10، هيرندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009.

وللقارئ المهتم بقضايا الفكر الإسلامي، يتجاوز الرصد المتأني لعلاقة فقهاء المذهب المالكي بحكام الدولة الموحدية في الغرب الإسلامي. إنه مساهمة في الإجابة عن السؤال المركب الذي يلاحق الفكر الإسلامي الحديث، والذي يبحث عن معالجة علمية خارج الإيديولوجيات المختلفة:

- كيف يمكن للماضي أن يساعد في فهم الحاضر وتحليله في خصوص مسألة النخب وسلطاتها؟
- هل توجد نظرية إسلامية في الحكم يمكن استمدادها من المنجَز التاريخي؟"[1].

ولقد كان الهدف الذي سطرته لنفسي في هذا الكتاب، وفي صنوه "أثر الخطاب الديني في مجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين"[2]، التطلع إلى التأسيس لاتجاه - ولا أزعم مدرسة - يملك من الجرأة العلمية نظير ما يملك من الأدوات المنهجية، لتناول تاريخ الأمة الإسلامية وفق الرؤية الأقرب لإبراز الحقيقة التاريخية، ومن ثم ضبط المنطلقات الرصينة الموثوقة، لإجراء دراسات تاريخية أفقية شمولية تروم التنظير؛ ما يتحقق معه مفهوم العظة والاعتبار.

---

(1) ص14.

(2) أطروحة دكتوراه (قيد الإنجاز).

2- البدء والتاريخ.. النص والقراءة:

إذا كانت البدائل النظرية والتطبيقية التي عرضنا طرفًا منها، وناقشنا بعض حيثياتها، بدت من حيث الكم العددي والحضور الميداني - حتى فيما يتصل بالتاريخ الإسلامي - دون ما يرتجى لها من الفعل والتأثير، فما الظن بالبدائل التي تتجه إلى تعويض برامج ومناهج "ما قبل التاريخ"، وهو الذي لا يكاد ينفلت عن دائرة العلم الغربي نصا وقراءة.

ولكن هذا شأن حركة التغيير والنهوض، عليها أن تشخص الداء وتصف الدواء، ثم تجتهد في إقناع المريض بتعاطيه، بضروب من البرهنة والتجريب.

ولما كانت مفردات "ما قبل التاريخ" في وضعه الراهن، بالجامعة الجزائرية أو بغيرها من جامعات العالم الإسلامي، نابية للمعتقد الديني عمومًا والمعتقد الإسلامي على وجه الخصوص، بما تنطوي عليه من أفكار من شأنها أن تقوّض تصورات الطلبة الجامعيين ومفاهيمهم الأساسية، وخاصة أن الطالب المسلم يلتحق بالجامعة، في وقت لا تتجاوز الرؤية الإسلامية لديه معرفة قليلة بالإسلام، يكون قد حازها في البيت، أو اكتسبها في مراحل التعليم المتقدمة، ولا يتأتى له معها من الحصانة الفكرية ما يصونه من الوقوع في مغبة التأثيرات الهدامة[1].

---

(1) طه جابر العلواني: **إصلاح الفكر الإسلامي**، ط03، هيرندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص88.

وعلى أن بعض الجامعات، كالجامعة الإسلامية بالجزائر، تحرص على أن تؤمّن للطلبة حدًّا أدنى من الدراسة الشرعية في مرحلة الجذع المشترك، إلا أن الرهان على ذلك ليس كافيًا لتجاوز المأزق القائم، لأن أقصى ما يمكن أن يجنيه الطالب من الدراسة الشرعية مع الإبقاء على مضمون "ما قبل التاريخ" على ما هو عليه، هو رفض النتاج الغربي جملةً وتفصيلاً، أو الشعور بالازدواجية بين المعطى الديني والمعطى العلمي، وكلا المآلين لا يعكس النتيجة المرجوة.

لذلك لا مفر من تناول "ما قبل التاريخ" من منظور إيماني، ضمن معادلة ذات ثلاثة أقطاب: "الله، الكون، الإنسان"[1]، فالكون هو مجال حركة الإنسان، وليست هذه الحركة تتحدد بمعزل عن تصور الإنسان للكون، والعقيدة الإسلامية تفسر الوجود على أنه ثنائية طرفاها إله خالق وكون مخلوق، ومن هذه الناحية يتساوى الإنسان والكون من حيث وضعهما الوجودي بوصفهما مخلوقين لله، لكنهما من ناحية أخرى يتفاوتان من حيث وضعهما القيمي[2].

ومسألة الوضع القيمي للإنسان هي الركن الأساس، في منابذة الطرح الغربي فيما يتعلق بالموقف من خلق الإنسان، وموقف

(1) يراجع نعمان عبد الرزاق السامرائي: **في التفسير الإسلامي للتاريخ**، الجزائر: دار الشهاب، د.ت.، ص17.

(2) عبد المجيد النجار: **قيمة الإنسان**، ط01، الرباط: دار الزيتونة للنشر، 1996، ص6-7.

الإنسان إزاء المجتمع الإنساني، وإزاء البيئة الكونية، فلعقيدة التكريم "دور مهم في إقرار التوازن في ذات الإنسان، وإشاعة الشعور بالقوة في نفسه؛ ذلك لأن اعتقاد الرفعة والعزة يؤدي إلى قوة الإحساس بالوجود، وينمي الشعور بالذات، ويثمر بالتالي الإيمان بالنفس، الذي هو مفتاح التوازن في الشخصية، ومعقد الفاعلية في المحيط"[1].

وإذ لا نرى مندوحة من اتباع هذا المسلك في سبيل أسلمة علم "ما قبل التاريخ"، وإفراغه من محتواه الإلحادي، فلا يفوتنا التذكير بأن كثيرًا من جامعاتنا في حين تستبعد اعتبار الوحي مصدرًا للمعرفة من أطرها المرجعية، فإنها - مع ذلك - تتغاضى عما لم يكف المتخصصون في "ما قبل التاريخ" ترديده عن "المعلومات غير المؤكدة"[2]، و"التفسيرات غير المؤكدة"[3]، التي لطالما اضطروا إلى اعتمادها لسد الثغرات، وتبرير التناقضات، فكأنما الخوض في مجاهل العصور السحيقة استنادًا إلى الحدس والتخمين، أجدى من الاسترشاد بنصوص الوحي المتواترة.

لكننا لا نود أن يخال البعض أن إعمال المنظور الإيماني في دراسة مباحث "ما قبل التاريخ"، تعني المصادرة على كل ما جاءت به المدونة الغربية، بل إننا نتطلع لأن تتدارك الأمة الإسلامية ما يطبع

---

(1) المرجع السابق، ص52.

(2) محمد الطاهر العدواني: **الجزائر منذ نشأة الحضارة**، مرجع سابق، ص77.

(3) ك. إبراهيمي: **تمهيد حول ما قبل التاريخ**، مرجع سابق، ص127.

واقعها العلمي في ميادين الطبيعة والأحياء والآثار من قصور وتخلف، لأجل أن يجد الباحثون في تاريخ "القرون الأولى" ما يرفدون بهم أبحاثهم، ويثرون به معطياتهم، دونما شعور بالحرج حيال استعارة منظومة فكرية دخيلة، أو تلفيق منظومة فكرية هجينة.

* * *

إن رصد وتقويم مفردات البرامج والمناهج المعتمدة في تدريس التاريخ بالجامعة الجزائرية، وهي قد تختلف بنسبة أو بأخرى عما هو سائد في عموم جامعات العالم الإسلامي، لئن سمح لنا بتحديد مواطن الضعف والخلل فيها، والتي لا شك أنها تحول دون الإسهام في جهود النهوض الحضاري المأمول، إلا أنها من -زاوية أخرى- أكدت لنا على أن أزمة البرامج والمناهج في مؤسساتنا الجامعية إنما هي جزء من أزمة العقل المسلم في مواكبة التغيرات، ورفع التحديات.

وهذه الأزمة لا ينفك حلها عن "تصحيح مسار العقل المسلم، وتصحيح منطلقات الفكر المسلم، وبناء منهجيته العلمية والاجتماعية... لأنه إذا صح المنهج صح الفكر، وأمكنه أن يمد الأمة بالطاقة اللازمة لنشاطاتها وحاجاتها كافة، على الوجه الذي ترى الإفادة منه في جهود البناء والإصلاح والإعمار"[1]، أما

(1) عبد الحميد أحمد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**، ط02، هيرندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص65.

المراهنة على التغني بأمجاد الماضي ومآثر السلف، فلا يمكن أن يؤدي سوى إلى تبرير العجز، والاستكانة إلى المُنى.

وإذا كانت البدائل المنهجية والمعرفية التي أتيح معاينتها، وسبر آفاق تطلعاتها، تعطي أملاً ـ في مستقبل واعد، بانفراج درجة الوعي في أوساط باحثين يدركون أن من صميم مهامهم الارتقاء بمناهج البحث وطرق التفكير، ولكنها تظل - مع ذلك - جهودًا فردية محدودة، لم تتمكن من فرض حضورها، واختبار معطياتها على نطاق واسع في مؤسساتنا الجامعية.

ومهما يكن، فإنه وفي ظل عجز النظم التعليمية السائدة عن تأهيل شخصية الإنسان المسلم، للاضطلاع برسالته الحضارية، التي يمليها عليه انتماؤه إلى الأمة الوسط، وتفعيل قدرته على العطاء والإبداع، فإن وتيرة العمل لتصميم المناهج وتخطيط البرامج البديلة من منظور فلسفة التكامل المعرفي، ستعرف منحى تصاعديًا، مستفيدة من خبرات العاملين في حقل التدريس الجامعي، نحو المزيد من النضج والارتقاء والفاعلية.

10

نحو مدرسة تاريخية جزائرية..

فتح ملفات عالقة (*)

(*) بحث أعد بمناسبة الندوة العلمية حول: "البحث التاريخي في الفضاء العربي الإسلامي: الواقع والحدود"، الذي كان من المقرر انعقاده بتونس، بتاريخ: 14-16/ 04/ 2011، قبل تأجيله ثم إلغائه لتداعيات الثورة التونسية.

ما لبث النقاش يدور بين الباحثين العرب، منذ أزيد من عقدين من الزمن[1]، حول إمكان القول بقيام مدرسة عربية تاريخية، نظير مدارس أجنبية قائمة؛ خاصة تلك التي توصف بالكولونيالية.

(1) انعقد ببغداد في الفترة ما بين 27 و29 ديسمبر 1987 مؤتمر دولي، من تنظيم اتحاد المؤرخين العرب، كان موضوعه: "**نحو مدرسة عربية لفهم التاريخ وكتابته**". كما كان انعقد قبل ذلك بالمملكة المغربية ندوتان؛ الأولى في شهر أكتوبر 1986، وكان موضوعها: "**البحث الغربي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعمارية**"؛ والثانية في شهر ديسمبر 1986، وكان موضوعها: "**ثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب**". وقد صدرت الندوتان في كتاب مشترك، بعنوان: "**البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم**"، تقديم: محمد المنصور وآخران، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1989.

وفي الجزائر حيث يضحى التاريخ مرادفًا للوطنية، ورديفًا للحرية، لم يستقر رأي الباحثين المعنيين بالكتابة التاريخية، وقد التأم شملهم في أكثر من مناسبة علمية[1]، فيما إذا كان يسوغ اعتبار المنجَز التاريخي بعد مرور نصف قرن عن الاستقلال، أرضية متينة لقيام مدرسة تاريخية جزائرية.

---

(1) من بين أهم اللقاءات العلمية ذات الصلة، نذكر: الملتقى الوطني الأول حول "**المدرسة الغربية وقضايا التاريخ الجزائري**"، من تنظيم معهد التاريخ، جامعة الجزائر، بتاريخ: 10-12/ 03/ 1987؛ والملتقى الوطني الأول حول "**المدرسة التاريخية الجزائرية**"، من تنظيم اتحاد المؤرخين الجزائريين، وانعقد بالمتحف الوطني للمجاهد، خلال شهر فيفري 1996؛ وكذا الندوة الوطنية حول "**المدرسة التاريخية الجزائرية: نصف قرن من العطاء**"، من تنظيم قسم التاريخ وعلم الآثار، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، بتاريخ: 24/11/2009.

وبين متفائل بقيمة المنجز التاريخي، معتدّ به، وبين متحفّظ عليه، متوقف بشأنه، سُئل شيخ المؤرخين الجزائريين؛ الأستاذ أبو القاسم سعد الله "هل توجد مدرسة تاريخية جزائرية حقًا في الواقع، محـــددة المعالم، معروفـــة الخصائـــص، واضحـــة الأسس والأهداف؟"[1]، فكان من جوابه: "ربما يمكن وصف المرحلة التي نحن فيها بمرحلة ردود الفعل على المدرسة التاريخية الفرنسية الموجّهة للجزائر، وردود الفعل لا تؤسس مدرسة تاريخية جزائرية، إنها بمثابة حوار بين طرفين (هم يقولون، ونحن نقول)، أو كما يقول القدماء عند الجدل: فإن قلتم كذا، قلنا كذا"[2].

وإلى رأي مماثل نحا الأستاذ ناصر الدين سعيدوني؛ إذ يرى أن مجمل الكتابات التاريخية الجزائرية لا ترقى إلى مستوى تشكيل مدرسة تاريخية، نظرًا "لمحدوديتها، وقصور تصوراتها، وعدم صدورها عن جماعة من الباحثين يشتركون في خصائص ومميزات، تحدد طبيعة إنتاجهم"[3].

ومهما تبدو مثل هذه التصريحات - ومقام أصحابها من البحث التاريخي مشهود معلوم- في نظر بعض المتفائلين، مشوبة بالحذر،

---

(1) مراد وزناجي: حديث صريح مع الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله في **الفكر والثقافة واللغة والتاريخ**، الجزائر: منشورات الخبر، 2008، ص134.

(2) المرجع السابق، ص135.

(3) ناصر الدين سعيدوني: "الدراسات التاريخية في الجزائر بين الأمس واليوم"؛ ضمن كتابه: **ورقات جزائرية**، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000، ص10.

موغلة في التشاؤم، فهي على أنها لا تنفي بصورة مطلقة كون المدرسة المنشودة لا تزال في "طور التكوين"[1]، فإنها -من جهة ثانية- شخّصت الداء الذي يحول دون انخراط المدرسة التاريخية الجزائرية الناشئة في مسارها الصحيح، بمنأى عن استقطاب المدرسة التاريخية الفرنسية، التي ما فتئت تلقي بظلالها على ما يُصنّف من كتب، ويُنجز من أطاريح.

ولا نعدم العديد من الشواهد على تكرّس هذا المسلك المرتهن بما كتبه الآخر، لاسيما في الكتابات المبكرة، التي أنجزت في سِني الاستقلال الأولى.

فمنذ أن أطلق الأستاذ محمد الشريف ساحلي (1906-1989) كتابه "حرّروا التاريخ"[2]، والذي يعكس مدى شعوره بوطأة "الترسانة التاريخية"[3]، التي أنتجتها ماكينات الاحتلال

---

(1) وهو الوصف الذي استخدمه الأستاذ أبو القاسم سعد الله في مقدمة كتابه: **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، ط04، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2005، 1/ 04.

(2) Sahli M. Ch., *Décoloniser l' histoire*, Paris, Maspero, 1965.

وقد صدرت للكتاب طبعات أخرى بالجزائر، كما صدر معرّبًا بعنوان: **تخليص التاريخ من الاستعمار**، تعريب: محمد هناد ومحمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر: منشورات وزارة المجاهدين، 2002.

(3) قد يكون الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم (1927-1992) هو أول من أطلق هذا الوصف على الإنتاج الضخم الذي خلّفته المدرسة الفرنسية الاستعمارية حول تاريخ الجزائر. يراجع محمد الهادي الحسني: "مولود قاسم فيلسوف رابط في جبهة التاريخ"؛ ضمن الكتاب التكريمي: **الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم.. المفكر الموسوعي، والوطني الثائر**، =

الفرنسي، على مدار قرن ونيّف، شهدت الساحة الثقافية بالجزائر المستقلة عددًا من الكتابات المسكونة بهذا الهاجس، وأجلى ما يظهر ذلك في كتاب "الموجز في تاريخ الجزائر"[1]، من تأليف الأستاذ يحيى بوعزيز (1929-2007)، حيث تعلو فيه نبرة التذكير بالأمجاد والبطولات، وتفنيد ادعاءات الاستعمار ومفترياته[2].

ولا يبعد ذلك عما قرّره الأستاذ جمال قنّان بصدد توصيفه للمدرسة التاريخية الجزائرية المأمولة، من أنه من أولى مهامها أن تسهم "في دحض كل طروحات المدرسة الاستعمارية، وإبراز مآثر

= منشورات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإنسانية، قسنطينة، 2007، ص93. ويمكن الاطلاع على مجمل حصيلة هذا الإنتاج من خلال المظان الآتية:

- Christian Courtois, "De Rome à l' Islam", *Revue Africaine*, V. 86, 1942, pp. 25-55.
- William Marçais, "Un siècle de recherches sur le passé de l' Afrique musulmane", dans *Histoire et historiens de l' Algérie: 1830-1930*, Paris, 1931.
- Georges Yver, "La conquête et la colonisation de L' Algérie", dans *Histoire et historiens de l' Algérie: 1830-1930*, Paris, F. Alcan, 1931.
- Xavier Yacono, "L' Algérie depuis 1830", *Revue Africaine*, V. 100, 1956, pp. 145-190.

(1) صدر جزءه الأول؛ ويخص الفترتين القديمة والوسيطة من تاريخ الجزائر، سنة 1965، وله طبعة أخرى تشتمل على جزءين، صدرت عن ديوان المطبوعات الجامعية، سنة 2009.

(2) يحيى بوعزيز: الموجز في تاريخ الجزائر (ط. 2009)، 1/ 05.

الشعب الجزائري، وأمجاده عبر التاريخ، وإثبات وجوده، وحقه في أن يكون له تاريخ، وماض، مثل أي شعب"[1].

وإذا كان هذا النهج من الكتابة التاريخية يجد له ما يبرره، زمن الاحتلال الفرنسي، كما في كتابات الرواد الأوائل (الميلي، المدني، الجيلالي)[2]؛ وكذا في مطلع الاستقلال الوطني، بحكم ما تستدعيه مسؤولية بث الوعي القومي، وتحصين الشخصية الوطنية، من وصل لحاضر الأمة بماضيها، وإشادة بمنجزات الأسلاف وسجاياهم، إلا أن الاستمرار على المنوال نفسه يصبح عبئًا ثقيلاً على البحث التاريخي، إذ يحيله إلى نوع من الوعظ والتذكير[3]، وهو

(1) جمال قنان: من نص تصديره لندوة "**المدرسة التاريخية الجزائرية**"، مرجع سابق، ص26.

(2) أخرج الشيخ محمد مبارك الميلي (1880-1945) الجزء الأول من كتابه "**تاريخ الجزائر في القديم والحديث**"، سنة 1928، ولم يمض وقت طويل حتى أردفه الأستاذ أحمد توفيق المدني (1898-1983) بـ "**كتاب الجزائر**"، سنة 1931، أما كتاب "**تاريخ الجزائر العام**"، للشيخ عبد الرحمن الجيلالي (1908-2010)، فصدر جزءاه الأول والثاني في سنتي 1953 و1954 على التوالي.

(3) يرى الأستاذ عبد الرزاق قسّوم أن "من خصائص الحس التاريخي عند يحيى بوعزيز، اندماجه في الحدث التاريخي، الذي يغلب على حسّه القوي؛ فيجعله ينفعل مع الحدث، فيخرجه هذا الانفعال – أحيانًا – عن سمته، ووقاره العلمي، ليصنفه في خانة الواعظين بالتاريخ، أو الأدباء الهجائين". تراجع مداخلته بعنوان: "الأستاذ يحيى بوعزيز.. حس تاريخي، وحماس ثوري"؛ ضمن الكتاب التكريمي: **الأستاذ يحيى بوعزيز.. حس تاريخي، وحماس وطني**، منشورات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإنسانية، قسنطينة، 2008، ص49.

وإن كان من بعض مقاصد الدرس التاريخي، فليس مقصده الأول والأخير.

غير أن هيمنة الانشغال بترسيخ الاعتقاد بالانتماء إلى ثقافة مغايرة لثقافة المحتل، وهو مطلب حضاري بامتياز، ويزداد إلحاحًا في عصر تحديات العولمة، ليس العائق الوحيد الذي يحد من آفاق قيام مدرسة تاريخية جزائرية، يُتطلّع لأن تكون في مصاف المدارس التاريخية الكبرى المعاصرة لها، إنما هناك عوائق عديدة، في الوسع رصدها من خلال فحص متأن لواقع الكتابة التاريخية في الجزائر.

وفي تقديري، يمكن تصنيف تلك العوائق إلى ثلاثة أصناف: صنف أول يتصل بأشخاص الباحثين، وصنف ثان مداره النصوص المنجزة، وصنف ثالث لا ينفك عن المؤسسات الحاضنة للبحث العلمي.

1- الباحث.. المنهج والرؤية

يولي الباحثون المعاصرون قضية المنهج والرؤية أهمية فائقة[1]، وخاصة في ظل تعدد مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتشعبها، وتداخلها، وكذا تباين الرؤى، والمشارب، والمنطلقات،

---

(1) أنجز الباحث التونسي محمد نجيب بوطالب أطروحته للدكتوراه: "سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي"، في خمسة فصول، جعل مدار الفصل الأول منها حول: أسئلة في المنهج. يراجع نص الأطروحة = =مطبوعًا، ط01، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

التي يصدر عنها هذا الفريق أو ذاك[1]، إلى حد التضاد والتصادم، لا لغاية سوى لأن الحسم في خيارات المنهج والرؤية، هو ما من شأنه أن يجلي حدود اتجاه مميز أو معالم مدرسة بعينها.

لكن اللافت للانتباه – حقًا – أن هذه القضية، على خطورتها البالغة، لم تحظ بالعناية المرجوة في كتابات الباحثين الجزائريين، ولو أنـه يجري التصريـــح عـــادة – تبعًا لمقتضيات العرف العلمي – في مقدمات الأطاريح الجامعية باعتماد منهج ما أو أكثر، فالأمر لا يعدو – غالبًا – التنويــــه بجـــدوى توثيق الروايات، وتحقيق النصوص، ونقد المستندات المرجعية، بل ثمة من يتحاشى ذكر المنهج الذي تعاطاه في بحثه، مكتفيًا بذكر أدوات منهجية متفرقة قد لا يكون لها سمْت مشترك[2]، أو قد يُضرب صفحًا عن كل ذلك،

(1) يسع الباحث أن يكوّن فكرة مبدئية عن حجم التباين في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يتبناها باحثون يصدرون عن رؤى متغايرة، من خلال مطالعة –على سبيل المثال– مصطفى حلمي: **مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب**، ط01، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005؛ ومحمد أمزيان: **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، ط04، هيرندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.

(2) يذهب أحد الباحثين بصدد استعراض المنهج المتبع في بحثه، إلى أنه لجأ إلى إعمال منهج الاستنباط والمقارنة (كذا) لاستخراج المادة المطلوبة. يراجع موسى هيصام: "**الجيش في العهد الحمادي**"، رسالة ماجستير مرقونة، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2001. في حين يحتفل باحثون آخرون بذكر مناهج متعددة جرى توظيفها في أبحاثهم (التاريخي، الوصفي، التحليلي، الاستقرائي، النقدي...). عدا أن الأمر بخلاف ذلك؛ فليس مجرد إعمال =

خشية أن يراجَع الحساب فيما قرّر، دون أن يُنهض عليه دليلاً.

هذا على مستوى المنهج، أما فيما يتعلق بالرؤية فالأمر أشد فداحة، إذ يؤثِر جل الباحثين اللّياذ بالصمت حيال الكشف عن رؤاهم الفكرية، ومنطلقاتهم التصورية[1]، متلفعين بعبارات من

=الوصف منهجًا وصفيًا، ولا مجرد إعمال التحليل منهجًا تحليليًا، ولا مجرد إعمال الاستقراء منهجًا استقرائيًا، وهكذا، والأمر لا يعدو - في الواقع - توظيف المنهج التاريخي، الذي يقوم - في الأصل - على آليات الوصف والتحليل، والنقد والمقارنة، والاستقراء والاستنباط. ولم يحملهم على ذلك الادعاء والمجازفة بالقول إلا قلة عنايتهم بفقه المناهج، والتمرّس بآلياتها، ولا نعدم - في المقابل - من كان على بيّنة من أمره، فتراه يعلن - بلا مواربة - أنه اعتمد منهجًا تاريخيًا تحليليًا نقديًا، على سبيل ذكر مواصفات المنهج، لا تعداد المناهج.

يراجع عبد القادر ربوح: "**الأحباس ودورها في المجتمع الأندلسي ما بين القرن[ين] 04-09هـ/ 10-15م**"، رسالة ماجستير مرقونة، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2006؛ وواعظ نويوة: "**أثر ثورة بني غانية على الدولة الموحدية**"، رسالة ماجستير مرقونة، قسم التاريخ والجغرافيا، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2008؛ ونوّارة شرقي: "**الحياة الاجتماعية في الغرب الإسلامي في عهد الموحدين**"، رسالة ماجستير مرقونة، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2008. ويقارن بعبد القادر بوعقادة: "**المذاهب الفقهية المندثرة وأثرها في التشريع الإسلامي في القرنين 02 و03هـ/ 08 و09م**"، رسالة ماجستير مرقونة، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2003؛ ومصطفى أوكيل: "**انتشار الإسلام في بلاد المغرب وآثاره على المجتمع خلال القرن الأول الهجري**"، رسالة ماجستير مرقونة، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2006.

(1) فيما يتعلق بهذه النقطة، يكاد الأمر ينسحب على قطاع واسع من الباحثين، باستثناء نماذج محدودة، ما ليس مجديًا معه استحضار أمثلة بعينها. ولعله =

قبيل "تحري الحياد"، و"التزام الموضوعية"؛ كأنما الرؤية – في حسبانهم – تعكس حكمًا جاهزًا أو رأيًا مسبقًا، لا أنها تمثل موقفًا فلسفيا من الكون والحياة، يرسم وجهتنا، ويحدد منظورنا، إذ لا يسعنا أن نصير جميعنا نسخة واحدة مكرورة، في قراءاتنا، وتحليلاتنا، وتخريجاتنا، مهما اتفقت مصادر معلوماتنا، واشتركت أدواتنا المنهجية.

عدا أن الإجمال في الحكم على ظاهرة غياب أو تغييب المنهج والرؤية في كتابات الباحثين الجزائريين، لا يعفينا من الاعتراف أن ذلك الحكم لا ينسحب – بالضرورة – على جميعهم، ولسنا هنا نلمّح إلى استثناء كبار الباحثين، وجهابذة الكتاب، بقدر ما نحاول أن نقرر حقيقة لا مفرّ من البوح بها، وهي أن الباحثين المحسوبين على اليسار(1)، ومهما قيل عن استلابهم للثقافة الغربية، وانسلاخهم عن ثقافتهم العربية، بدوا على الدوام، أمْكن من غيرهم في إعمال أدواتهم المنهجية، وأجرأ على البوح بخلفياتهم الفكرية.

في مقابل ذلك، استحوذ الانشغال بتصحيح مسار التاريخ الوطني، وإعادة النظر فيما كُتب حوله بأقلام فرنسية مغرضة، على كتابات كثير من الباحثين الذين لم يترددوا في إعلان ذلك في

= مما يبعث على التساؤل أن الرؤية في كتابات جيل الرواد من الشيوخ، بدت أدنى إلى الحضور والوضوح، مما كان يرجّى في كتابات أجيال الباحثين المعاصرين.

(1) يمكن الإشارة إلى الأستاذ عبد القادر جغلول (1946-2010) في كتابه: **مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط**، تعريب: فضيلة الحكيم، ط01، بيروت: دار الحداثة، 1982.

مقدمات كتبهم وأطاريحهم[1]، وعلى ما أبدوه من تحرّ ظاهر في نشدان الحقيقة، وما التزموه من نزاهة مشهودة في إصدار الأحكام، إلا أن ارتهان كتاباتهم – غالبًا – بمساجلة المدونة الاستعمارية ومحاججتها، لطالما كان مبعثًا على التساؤل حول مدى تعالي المناهج والرؤى التي صدروا عنها، على مستوى الجدل الإيديولوجي، إلى أفق السجال العلمي.

وإذا كان عدد من الباحثين قد نأى بنفسه عن دائرة مجادلة المدونة الاستعمارية، وأكثر ما نلحظ ذلك في أوساط الباحثين في التاريخ الوسيط، فإنهم – بدورهم – لم يفلتوا من استفززات المدونة الاستشراقية؛ سواء من تعاطى مع مقرراتها بمنطق التبني والقبول أو تعاطى معها بمنطق الرفض والصدود[2]، وبين المنطقين المتضادين ظلت لغة الكتابة التاريخية ملتبَسة، موزّعة بين دعاوى

---

(1) يعترف الأستاذ أبو القاسم سعد الله أن من أوكد الأسباب التي جعلته يميل إلى اختيار تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية موضوع بحث رسالته للدكتوراه، هو ما عاينه من "احتكار الفرنسيين، منذ أكثر من قرن، لكتابة وتفسير تاريخ الجزائر". يراجع كتابه: **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، 1/ 55.

(2) يمكن رصد مدى تفاوت الانفتاح على المدونة الاستشراقية، وحضور تخريجاتها في دراساتنا التاريخية، عبر المقابلة بين أطروحتي:

- Allaoua Amara, *Pouvoire, économie et société dans le Maghreb hammadide (398-547/1007-1152)*, TN, Univ. Paris I, 2000.

- الطاهر بونابي: "**الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين 06 و07هـ/ 12 و13م**"، رسالة ماجستير مرقونة، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2000.

الانفتاح على الآخر، وضرورة الاستفادة من رصيده المعرفي، وبين صيحات التحذير من الانبهار بالخطاب الوافد، والتهوين من شأن الإعراض عنه.

أما الاستثناء الذي لا يجوز لنا -بحال- تجاهله، فهو ما لمسناه عند ثلّة من الباحثين، يمكن أن نمثّل لهم بالأستاذة بوبة مجاني من جامعة قسنطينة، والأستاذ خالد كبير علاّل من جامعة الجزائر.

أما الأستاذة بوبة مجاني، وهي باحثة مرموقة غنية عن التعريف، وقد تخرّج بها أجيال من الطلبة والباحثين في الشرق الجزائري، فكان متوقعًا أن تكون - وعلى غرار زملائها المغاربة[1] من تلاميذ الأستاذ محمود إسماعيل- امتدادًا لمدرسة التاريخ الاجتماعي، في رهانها على المنهج المادي والرؤية الهيجلية، لكن من المجازفة بالقول إن أيًا من مؤلفات الباحثة المرموقة[2]، على ما يُسجّل في ثناياها من احتفاء بالعوامل المادية، واعتبار للتصنيفات الطبقية، في تفسير أحداث التاريخ، يمكن عدّه انعكاسًا مباشرًا لتوجّه أستاذها الذي ما فتئ ينتصر لمنهجه ورؤيته في كل مناسبة متاحة[3].

---

(1) من أحفلهم ذكرًا الأساتذة: إبراهيم القادري بوتشيش، وأحمد الطاهري، وعبد الإله بنمليح، ومحمد تضغوت، ومحمد ستيتو.

(2) نخص بالذكر كتابيها: **أثر العرب اليمنية في تاريخ بلاد المغرب في القرون الثلاثة الأولى للهجرة**، قسنطينة: منشورات جامعة منتوري، 2003؛ **والنظم الإدارية في بلاد المغرب خلال العصر الفاطمي**، ط10، قسنطينة: دار بهاء الدين، 2009. وهما - في الأصل - رسالتاها للماجستير (جامعة القاهرة، 1982)، والدكتوراه (جامعة قسنطينة، 1995)، على التوالي.

(3) نوّه بذلك في مقدمات جلّ كتبه المنشورة، وفصّل القول فيه بوجه خاص في تقديمه لموسوعته: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، ط40، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2000، 1/ 11-35.

وفي سياق مماثل، لا تختلف الأستاذة فاطمة بلهواري من جامعة وهران، وهي نظيرة سابقتها في التلمذة للأستاذ محمود إسماعيل، في كونها اختطت لنفسها مسارًا لا يبدو مقتفيًا لمنهج أستاذها ورؤيته، وإن كان لا يخرجها عن نطاق مدرسة التاريخ الاجتماعي-الاقتصادي بوجه عام(1).

أما المثال الآخر الذي استوقفنا، ممثلاً في شخص الأستاذ البحّاثة خالد كبير علاّل، فإنه يحيلنا على نمط في الكتابة التاريخية مباين للأول منهجا ورؤية؛ إذ يعوّل صاحبه على منهج المحدثين في تناول قضايا التاريخ الإسلامي(2)، ولا يساورنا الشك في أن إعمال منهج الجرح والتعديل في تقويم الروايات والأسانيد(3)، لمما يضفي

---

(1) يُتأمل كتابها: **التكامل الاقتصادي والمبادلات التجارية بين المدن المغاربية خلال العصر الوسيط**، الرباط: منشورات الزمن، 2010.

(2) يدلّل على ذلك عدد من أعماله المنجزة، ومنها:

- **رؤوس الفتنة في الثورة على الخليفة الشهيد عثمان بن عفان - دراسة نقدية تمحيصية وفق منهج علم الجرح والتعديل -**، الجزائر: دار المحتسب، 2008.
- **بحوث حول الخلافة والفتنة الكبرى خلال العهد الراشدي -دراسة نقدية تمحيصية وفق منهج علم الجرح والتعديل، إسنادًا ومتنًا-**، الجزائر: دار كنوز الحكمة، 2009.
- **تناقض الروايات السنية والشيعية حول تاريخ صدر الإسلام - دراسة نقدية تمحيصية للروايات السنية والشيعية المتعلقة بتاريخ صدر الإسلام وفق منهج علم الجرح والتعديل-**. (قيد النشر).

(3) من بين الأعمال التي قامت على إعمال منهج المحدثين، تبرز أعمال الأستاذ أكرم ضياء العمري، ومن بينها: =

على أحكام الباحث في التاريخ كثيرًا من الصدقية، التي يكاد يذهب بها الانسياق غير المتزن وراء ضروب الحدس والتخمين، مما يستعيض به الباحثون -عادة- لملء الفجوات التاريخية.

بيد أن المنهج الذي انحاز إليه الأستاذ خالد كبير علاّل، على اندراجه ضمن إطار الرؤية المعيارية الإسلامية، إلا أن توظيفه في حقل الدراسات التاريخية لا يمكن أن يعِد بالكثير[1]، شفيعنا في ذلك أن الدراسات المنجزة على ضوئه لا تكاد توغل بعيدًا عن الفترات المتقدمة من تاريخ الإسلام، حتى إذا عرضت للفترات المتأخرة، بدا عقم المنهج متفاقمًا، إزاء روايات غير مسندة، ورواة لا

= - **السيرة النبوية الصحيحة - محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية -**، ط06، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحِكم، 1994، جزءان.
- **المجتمع المدني في عهد النبوة - محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية -**، ط01، المدينة المنورة: منشورات المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، 1983.
- **عصر الخلافة الراشدة - محاولة لتطبيق قواعد النقد عند المحدثين على الرواية التاريخية -**، ط01، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحِكم، 1993.

(1) يقرر ابن خلدون طبيعة الاختلاف القائم بين التعاطي مع الأخبار الشرعية والتعاطي مع الأخبار التاريخية، في قوله: "وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة". المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، ط01، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص42.

نملك بشأنهم من إفادات سوى النزر اليسير، ولعل مما زاد في قصور المنهج عند الأستاذ خالد كبير علاّل اختزاله للرؤية الإسلامية في خيار نظرة الفصيل السلفي(1)، المناوئ لخيارات فصائل إسلامية ذات حضور فاعل في الفكر الإسلامي؛ على غرار المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

وكان يمكن أن نلحق بالأنموذج السابق نظيرًا له؛ ممثلاً في شخص الأستاذ صالح فركوس من جامعة قالمة، فإنه رافع بحماس لصالح استصحاب الرؤية المعيارية التي تبيّن له من منظورها أن "تاريخ الجزائر لا يزال بحاجة إلى دراسة وتحليل لوقائعه وقضاياه على ضوء كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، حتى يكون

---

(1) كان مدار بحث الأستاذ خالد كبير علاّل في أطروحتيه للماجستير (1996) والدكتوراه (2003) على "الحركة الحنبلية"، ثم كان من بين أبرز كتبه التي تومئ بانحيازه إلى ترجيح كفة المدرسة السلفية الحديثية الحنبلية على كفة ما سواها من المدارس الإسلامية، ما يلي:
- **الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين 05 و06 الهجريين، ط01، الجزائر: دار الإمام مالك، 2005.**
- منهج أهل الحديث في الرد على المتكلمين -`أسسه وتطبيقاته -.
- مواقف المتكلم أبي بكر بن العربي من الحنابلة من خلال كتابه: العواصم من القواصم.
- **مواقف المؤرخ ابن الأثير من الحنابلة من خلال كتابه: الكامل في التاريخ.** =

= (الكتب الثلاثة الأخيرة قيد النشر، وهي موجودة بموقع "مكتبة صيد الفوائد"، على الرابط:
http://www.saaid.net/book/search.php?do=all&u=%CF.+%CE%C7%E1%CF+%DF%C8%ED%D1+%DA%E1%C7%E1).

-بحق- صورة عاكسة للمنهج الرباني الذي يراعي سنن الله في الكون، لا صورة مقلدة أو تابعة للمناهج الشرقية والغربية التي لم ينزل الله بها من سلطان"[1].

لكن شيئًا مما قرّره في كتابه "أصالة وتغريب"، بكل ما طبعه من حدة وعنفوان، لا نجد له أثرًا في كتابه الآخر "المختصر في تاريخ الجزائر"[2]، والذي قدّر له أن يظل - إلى زمن قريب - على رأس لائحة المراجع المعتمدة لدى طلبة ما قبل التدرج، في كثير من المعاهد والكليات بالجامعات الجزائرية.

ومع ذلك، فإننا على قناعة تامة أن الاتجاهين اللذين مثّلنا لهما بالأستاذين: بوبة مجاني من جهة، وخالد كبير علاّل من جهة ثانية، وعلى ما بينهما من تباين، يمكن عدّهما من بين الاتجاهات الواعدة التي تعزّز من حظوظ التأسيس لأرضية المدرسة التاريخية الجزائرية الموعودة.

إن تنويهنا بهذين الاتجاهين - علـــى ما نسجله عليهما من تحفظات - لا ينبغي أن يُحمل على أنه إبخاس للآخرين حظهم من الأصالة والحضور ضمن مكونات أرضية المدرسة التاريخية الجزائرية، ولاسيما الاتجاه الكلاسيكي الذي يضم بين صفوفه أكبر عدد من الباحثين الجزائريين، الذين تتراوح منابع تكوينهم ما بين

---

(1) صالح فركوس: **أصالة وتغريب - مشروع فرنسا الصليبية والمجابهة الإسلامية -**، الجزائر: دار الكوثر، 1991، ص80. (صدر فـــي إطار سلسلة: نحو تأصيل إسلامي لتاريخ الجزائر).

(2) للكتاب أكثر من طبعة، وبيانات الطبعة التي نحيل عليها، هي: عنابة: دار العلوم، 2002.

شرقية وغربية[1]، إنما كان القصد منه التنبيه على دور المنهج والرؤية في بلورة اتجاهات تاريخية متنوعة، لكل منها فلسفته الخاصة، ضمن مدرسة جامعة، لها معالمها الواضحة، وخصائصها المميزة.

2- النص.. اللغة والمضمون

تعد لغة الكتابة في الجزائر من بين القضايا الشائكة التي ظل النقاش يحتد حولها تارة ويخفت تارة أخرى، وليس خاف أن للأمر صلة بملف التعريب[2] الذي ينطوي بين دفتيه على مفارقة تعاطي السلطة السياسية مع الإرث اللغوي الاستعماري، بين من يراه "غنيمة حرب"، لا يحسن التفريط فيها، وبين من يرى فيه شرخًا حضاريًا في هويتنا الوطنية، لا ينبغي أن نغفل عن فداحة آثاره، وتداعياته المستقبلية.

وسواء تعلق الأمر بالكتابة الأدبية أو التاريخية فالملاحظ أن الإنتاج المدوّن باللغة العربية ما فتئ يفرض نفسه شيئًا فشيئًا بعد

---

(1) تخرّج الأستاذ موسى لقبال (1934-2009) بأساتذة المدرسة المصرية، حيث ناقش بجامعة عين شمس أطروحتيه للماجستير (1968) والدكتوراه (1972)، في حين تخرج زميله الأستاذ عبد الحميد حاجيات بأساتذة المدرسة الفرنسية، حيث ناقش بجامعة بروفانس أطروحتيه للماجستير (1974) والدكتوراه (1991).

(2) من أبرز الأعمال التي تناولت ملف التعريب بعمق وإحاطة، نذكر:

- عثمان سعدي: **قضية التعريب في الجزائر**، بيروت: دار الطليعة، 1967.
- أحمد بن نعمان: **التعريب بين المبدأ والتطبيق في الجزائر والعالم العربي**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

الاستقلال حتى صارت له الصدارة والتقدم[1]، وإذا كان ثمة من كان مضطرًا - لاعتبارات تاريخية معينة - أن ينشيء بلغة المستعمر، التي كان يعتبرها - مع ذلك - منفاه غير الاختياري[2]، فإنه من غير المفهوم أن ينجم من بين صفوف الجيل الجديد من يراهن على الكتابة باللغة الفرنسية، لمجرد تلقيه تكوينا أو انتسابه إلى مؤسسات بحث أجنبية[3].

وحيث أن الإشكال المطروح ليس مقتصرًا على الأوعية والمباني، بل يتعداه إلى الأفكار والمعاني، فلم نستغرب ألا يجد الأستاذ أبو القاسم سعد الله مندوحة من التنبيه على الخطر القادم من الغرب في ركاب الطلبة الجزائريين المتخرجين من الجامعات الفرنسية؛ ممن تشبعوا بآراء أساتذتهم الفرنسيين "في تاريخ الجزائر وجغرافيتها"[4]، منكرًا عليهم هذه التبعية الإمّعيّة لمشرفيهم،

---

(1) أحمد سليماني: "إشكالية كتابة التاريخ الوطني"؛ ضمن أعمال ندوة: **المدرسة التاريخية الجزائرية**، مرجع سابق، ص73.

(2) لم يقدّر للأديب الجزائري مالك حدّاد (1927-1978) الذي تلقى تعليمه في ظل الاحتلال الفرنسي، أن يلهج أو يكتب بلغته الأم، وكان ذلك يحز في نفسه، حتى لقد قرر بعد الاستقلال أن يتوقف عن الكتابة، مطلقا عبارته الشهيرة: "اللغة الفرنسية منفاي، ولذا قررت أن أصمت".
تراجع سيرته الذاتية بموقع "نخبة الإبداع"، على الرابط:
http://www.nu5ba.net/vb/showthread.php?t=8231&page=1

(3) يمكن أن نمثل لهذا الاتجاه بباحثين نابهين، هما: الأستاذ علاوة عمارة، من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، والأستاذ محمد الصالح بوقشور من جامعة الشلف.

(4) مراد وزناجي: **حديث صريح مع الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله**، ص136.

وترديد آرائهم وتخريجاتهم المغرضة دون تبصر أو تمحيص[1].

هذا على صعيد النص في انطباعه بمنطق الازدواج اللغوي، الذي يمثل إحدى التحديات المفتعلة في سياق تحديد وجهة المدرسة التاريخية الجزائرية المتوخاة. أما على صعيد النص كمّاً وكيفًا، طرحًا وتناولاً، مشغلاً واهتمامًا، فالأمر يحتاج إلى بعض بيان وتفصيل.

فإن الحديث عن إرهاصات مدرسة تاريخية جزائرية، سيظل من جنس الآمال الموهومة، ما لم يستند إلى تقويم شامل لما أنجز إلى غاية اليوم من دراسات وأطاريح، وما وضع من كتب ومقالات، وإذا ما تجاوزنا – مبدئيًا – التهمة التي ظلت تلاحق المثقفين الجزائريين – عبر مختلف العصور– من كونهم أقل الناس كتابة مقارنة بغيرهم من شعوب المعمورة[2]، فإننا ومع غياب رصد دقيق

---

(1) أبو القاسم سعد الله: **أبحاث وآراء**، 3/ 12. وفي موضع آخر من الكتاب (5/ 299، 302-304)، يتعقب تلميذه السابق الأستاذ عبد الحميد زوزو، في أطروحته حول "إقليم الأوراس"، والتي أنجزها بفرنسا تحت إشراف الأستاذ Charles-Robert Ageron (1923-2008)، منتقدًا مسلكه في إعمال بعض التعابير والاصطلاحات التي تحيل على تصورات ومواقف غير سائغة؛ كإعلانه أنه سيقف على مسافة واحدة – أي على الحياد – من المستعمِر والمستعمَر، وأن هدفه الوحيد هو – فقط – دراسة الملامح والعلاقات التي كانت بين المجموعتين (كذا)، خلال عهد طويل من "التعايش"، استمر أكثر من مائة سنة.

(2) يقول الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم: "أجدادنا أنجزوا جلائل الأعمال، ولكنهم لم يسجلوها". يراجع كتابه: **شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830**، ط01، قسنطينة: دار البعث، 1985، 1/ 27، 46.

مستوعب للمنجز التاريخي الجزائري بعد الاستقلال[1]، نشعر أن ثمة نقصًا غير هيّن، لا يمكن التستر عليه أو تبريره بشتى المعاذير التي قد يتذرّع بها البعض، من ضغوط اجتماعية، وعراقيل إدارية.

وبإزاء ما يسجل من تواضع حصيلة الإنتاج التاريخي كمّاً، يراودنا التساؤل عن مستوى الحصيلة المتأتية كيْفا؟

قد يكون مما يبعث على الإحباط، أن يقرر بعض جهابذة الباحثين عندنا، من المشهود لهم بالألمعية والشفوف، أنهم لا يرون

---

(1) من بين المحاولات التي استهدفت رصد الإنتاج التاريخي حول الجزائر المعاصرة (1830-1962)، العمل الذي أنجز في إطار وحدة بحث، بجامعة الجزائر، تحت إشراف الأستاذ عمار هلال (1944-1995)، والذي استوعب قسمه الأول المظان التالية: مجلة الثقافة (1971-1987)، مجلة الأصالة (1971-1981)، مجلة المجاهد الأسبوعي (1962-1974)، مجلة المجاهد الثقافي (1967-1974)، مجلة الجيش (1964-1991)، مجلة حضارة الإسلام (1960-1962)، صحيفة المنار الجزائرية (1951-1954)، صحيفة الشعب (1962-1991)، = = صحيفة السلام (1990-1991). يراجع أعمال الملتقى المغاربي الأول: **المصادر والمراجع العربية لتاريخ الجزائر المعاصر (1830-1962)**، من تنظيم معهد التاريخ، جامعة الجزائر، بتاريخ: 28-29/ 12/ 1992، الجزائر: منشورات جامعة الجزائر، د.ت.، ص104-234.

كما لا يفوتنا أن ننوه -بهذا الصدد- بالعمل الذي يعكف عليه الأستاذ المختار بوعناني، من جامعة وهران، والمتمثل في "معجم المؤلفين الجزائريين باللغة العربية في القرنين: 20 و21"؛ وكذا العمل الذي يسعى لاستكماله الأستاذ علاوة عمارة رفقة فريق من الباحثين، والمتمثل في "فهرس الرسائل الجامعية المناقشة في الجامعات الجزائرية منذ الاستقلال إلى وقتنا الحاضر".

في المنجز التاريخي الراهن سوى "كتابات"[1]، أو "مساهمات"[2]، يفتقر أغلبها إلى "معايير البحث التاريخي"[3]، لأجل أنها لم توفق - في نظرهم- "في تكوين مفهوم متكامل للتاريخ الجزائري"[4].

ولسنا نروم هنا تزكية هذا الحكم أو دحضه، بقدر ما نحاول تعقب الأسباب التي تحول دون تحقيق النصاب المطلوب من التراكم المعرفي - كمّاً وكيفًا - في مسار البحث التاريخي الجزائري.

ويأتي في طليعة تلك الأسباب أن قطاعا واسعا من مدونتنا التاريخية إنما اضطلع بإنتاجه هواة غير متخصصين، لا تنفك كتاباتهم -في الغالب الأعم- عن انتماءاتهم الحزبية أو القبلية أو الطرقية، ولا عن ميولهم الشخصية أو الوطنية أو القومية[5]، مما كان له الأثر البيّن في تقليص مساحة الدراسات النوعية المتخصصة، التي "تشكل لُحمة ونسيج التاريخ العام"[6]؛ إذ بدون هذه القاعدة من الدراسات يظل فهمنا للتاريخ الجزائري مبتسرًا وملتبسًا.

---

(1) مراد وزناجي: **حديث صريح مع الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله**، ص132.

(2) ناصر الدين سعيدوني: **ورقات جزائرية**، ص10.

(3) مراد وزناجي: **حديث صريح مع الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله**، ص132.

(4) ناصر الدين سعيدوني: **ورقات جزائرية**، ص69.

(5) أبو القاسم سعد الله: **أبحاث وآراء**، 2/ 05-06، 238.

(6) ناصر الدين سعيدوني: **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص05-06.

ولعله مما لا يزال يلقي بظلاله على ما يعدّ في جامعاتنا من رسائل وأطاريح أكاديمية، هو ذلك التجاذب القائم بين تركيز الاهتمام على التاريخ المحلي[1]، أو تتبع الظاهرة التاريخية في امتداداتها الحضارية دون التفات إلى الأطر الجغرافية الضيقة[2]، كما أن استقطاب المنحى السياسي لانشغال الباحثين على حساب المناحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قد يعضد ما ذهب إليه البعض من أن مستوى المعرفة التاريخية لدينا لم يبارح - بعد- مرحلته الأولى؛ المتمثلة في "المعرفة الوقائعية"، حيث تُولى العناية - بالدرجة الأولى - "للنمط الحوادثي ذي الطابع السياسي، الذي تعوزه الأصالة والمعالجة التقييمية من الداخل، ويغلب عليه التبسيط والانسياق وراء أفكار مسبقة"[3].

---

(1) يرى الأستاذ موسى لقبال أنه لأجل الانخراط في مسعى كتابة التاريخ الجزائري، يتعين "نبذ الشمولية التي جرى عليها طلبتنا وباحثونا حتى الآن، حتى لا تصبح أحداث بلادنا غارقة في أحداث جيراننا مغربًا ومشرقًا". يراجع مقاله: "تاريخنا الوطني، ومسعى إعادة صياغته بروح جديدة"، **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية (قسنطينة)**، ع11/ 2010، ص12.

(2) تتساءل الأستاذة فاطمة بلهواري فيما إذا كانت الحدود الجغرافية بين البلدان تمثل في - الوقت نفسه - فواصل فعلية في تاريخها؟ ومع اعترافها بجدوى هذه الرؤية في حصر وترتيب الفضاء الجغرافي ضمن مجال زمني معين، إلا أنها تسجل وقوع أصحابها في ارتباك واضح عند تناولهم لبعض الظواهر التاريخية بمعزل عن محيطها العام. يراجع نص مداخلتها بعنوان: "من أجل رؤية جديدة لتاريخ الجزائر"؛ ضمن أعمال ندوة: **المدرسة التاريخية الجزائرية: نصف قرن من العطاء**، مرجع سابق، (النص مرقون).

(3) جمال قنان: **نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث (1500-1830)**، الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1987، ص07.

لكن من الإنصاف للحقيقة القول إن استغراق الشأن السياسي للكتابة التاريخية أكثر ما يلاحظ في دراسات التاريخ المعاصر، بينما يسعنا أن نحصي فيما عداه من العهود المتقدمة؛ من قديمة، ووسيطة، وحديثة، عشرات الدراسات التي تهيّأ لأصحابها الانفلات من إسار تاريخ الكيانات والشخصيات السياسية، مرتادين آفاقًا رحبة من النطاقات البحثية، بحيث نقف على موضوعات من قبيل: الإدارة والدواوين[1]، القضاء والحسبة[2]، الحواضر والبوادي[3]، التجارة والصناعة[4]، الوقف والجباية[5]، النقود والمسكوكات[6]، الأقليات والجاليات[7]، الطلبة والعمال[8]، الرقيق والموالي[9]،

(1) تلاحظ أعمال: بوبة مجاني، الدّراجي بوزياني، عبد السلام همّال، عزيز حدّاد،...

(2) تلاحظ أعمال: موسى لَقْبال، إبراهيم بحّاز، محمد بن معمّر، منى صالحي،...

(3) تلاحظ أعمال: عبد العزيز فيلالي، عمار غرايسة، محمد قويسم، الطاهر طويل، ناصر الدين سعيدوني،...

(4) تلاحظ أعمال: لطيفة بشّاري، رشيد باقة، عبد المالك بكاي، كمال صادقي،...

(5) تلاحظ أعمال: ناصر الدين سعيدوني، فلّة القشاعي،...

(6) تلاحظ أعمال: صالح بن قرْبة ، يمينة دزْياس، منير بوشناقي،...

(7) تلاحظ أعمال: سهيل الخالدي، حنيفي هلايلي، عبد المجيد قدّور، خير الدين شَتْرة،...

(8) تلاحظ أعمال: عمار هلال، خير الدين شترة، مسعود شبّاحي، عبد الحميد زوزو، عمار بوحوش،...

(9) تلاحظ أعمال: لطيفة بشاري، مفتاح خلْفات،...

المــرأة والمجتمــــع[1]، الأســـــرَ والبيوتات[2]، الثقــافة والعمـــران[3]، الرحلة والتعليم[4]، الطب والصيدلة[5]، الطوائف والمذاهب[6]، الفقهاء والعامة[7]، التصوف والأولياء[8]، الدعوة والإصلاح[9]، الرسائل والظهائر[10]، الصحافة والإعلام[11]، ..

على أن هذا الثراء في المشغل التاريخي لم تزل تكتنفه محاذير لم تند عن انتباه متبصّرة الباحثين، فترى المتخصص منهم في التاريخ

---

(1) تلاحظ أعمال: فوزية كرراز، سهام دخّاني، حنان لطرش، نجاة بولعسل،...

(2) تلاحظ أعمال: رفيق خليفي، محمد بوشريط، نصر الدين بن داود، محمد أوجرتني، لخضر بوطبّة،...

(3) تلاحظ أعمال: محمد الأمين بلْغيث، نجيب بن خيْرة، منيرة بوغْرارة، محفوظ زمّوم، مبروك مهيرس، عبد العزيز شهبي،...

(4) تلاحظ أعمال: سامية مقْري، بلقاسم فيلالي، عبد الجليل قرْيان، علي آجْقو،...

(5) تلاحظ أعمال: نور الدين زرْهوني، جعفر يايوش،...

(6) تلاحظ أعمال: مسعود كواتي، آمال معوشي، إسماعيل سامعي، عبد القادر بوعقادة،...

(7) تلاحظ أعمال: لخضر بولطيف، صابرة خطيف، دلال لواتي،...

(8) تلاحظ أعمال: الطاهر بونابي، عبيد بوداود، آمال لذْرع، فاطمة الزهراء جدّو، كمال فيلالي، مختار بونقاب،...

(9) تلاحظ أعمال: أحمد بوعتروس، عبد العزيز لعميد، علي بن طاهر، نور الدين ثنيّو، أحمد مرْيوش،...

(10) تلاحظ أعمال: محمد فرْقاني، كمال بن مارس،...

(11) تلاحظ أعمال: محمد ناصر، فاطمة الزهراء قشّي، إبراهيم لونيسي، محمد مرْغيث،...

القديم يعترف أنه بالنظر إلى التدمير العشوائي والممنهج الذي اقترفه الاستعمار الغربي في حق التراث التاريخي للمجال الأفروعربي "لم يبق لنا إلا كتب الغرب نفسه نعوّل عليها، ولا مناص من محاورتها ومجادلتها"[1]. ولما كانت معضلة تاريخنا القديم المكتوب بلغة الآخر - الإغريقي والروماني - المكابر بانتمائه العرقي، وخلفيته الثقافية، تشكِّل تحديًا لا نملك حياله الكثير في ظل خياراتنا المحدودة، فليس أمامنا - حسب البعض - سوى تعديل منهج التعاطي مع تاريخ المغرب القديم، بفك ارتباطه بحضارات البحر المتوسط، التي تجعله مرتهنا بالحضارات الوافدة، والتوجه - بديلاً عن ذلك - إلى توثيق عُراه بحضارات الروافد المائية والمسالك النهرية، في دواخل الصحراء الإفريقية[2].

ومن ناحية أخرى ترى المتخصص من الباحثين في التاريخ الحديث، يزيد على برمه بتحامل الإسطوغرافيا الاستعمارية، التي هيمنت عليها فكرة التنويه بتاريخ العهد الروماني، فتاريخ العهد الفرنسي، وتصوير ما بينهما على أنه ليس سوى عصور غامضة أو مظلمة غير حريّة بأي عناية أو تحفّ[3]، استنكاره على زملائه الوقوع في مطب اختزال التاريخ الجزائري بين حدّي المقاومة

---

(1) محمد الطاهر العدواني: **الجزائر منذ نشأة الحضارة**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص20.

(2) محمد الصغير غانم: **معالم التواجد الفينيقي البوني في الجزائر**، الجزائر: دار الهدى، [2003]، ص251-252.

(3) ناصر الدين سعيدوني: **دراسات وأبحاث**، ص09.

الوطنية والثورة التحريرية[1]. وثورة التحرير على ما تمثله من لحظة فارقة في تاريخ الجزائر، ومع أنها لم تحض -في الواقع- بما يكافئ مقدار تأثيرها في رسم مسار الدولة الوطنية الحديثة، فليس ذلك مبررًا لأن تصير نقطة المبتدأ والمنتهى، فتاريخ الجزائر أرحب مدى، وأوسع مجالاً.

وقد يكون مما يخفف من غلواء هذا التوجه العفوي أو المقصود في إعلاء جانب من التاريخ الجزائري على آخر، ما نلمسه لدى شريحة من الباحثين الشباب من اهتمام متنام باقتحام ميادين بحثية جديدة، تتقاطع في تناول "تاريخ الأفكار والذهنيات"[2]، ما ينبئ عن مؤشرات واعدة بمستقبل الكتابة التاريخية في الجزائر.

3- المؤسسة.. الهيكل والفاعلية

تزدهي الجزائر بمؤسساتها الجامعية التي تكاد تضاهي عدد مدنها، بل تربو عليه[3]، إذ قد تشتمل المدينة الواحدة على قطبين أو

---

(1) المرجع السابق، ص09-10، 30؛ وأبو القاسم سعد الله: **أبحاث وآراء**، 3/ 11.

(2) من قبيل تناول موضوعات: كخطاب الشرف، والخطاب الفقهي والعمران، والخطاب الديني والمجتمع، وتداعيات الحروب والكوارث والمجاعات والأوبئة،...

(3) تضم الشبكة الجامعية الجزائرية 84 مؤسسة للتعليم العالي، موزعة على 46 ولاية عبر التراب الوطني. يراجع موقع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، على الرابط:

http://www.mesrs.dz/arabe_mesrs/etablissements_a.php?eetab=2

ثلاثة أقطاب جامعية، وبعض هذه المؤسسات والمراكز الجامعية تتربع على مساحة مترامية الأطراف تجعل منها مدينة جامعية بحق. لكن هل واكب هذا الشموخ في البناء وتشييد الهياكل فاعلية في الأداء والارتقاء بالتكوين؟

لا يخفي بعض المتابعين للشأن الجامعي بالجزائر، أن الجامعة الجزائرية "أصبحت مانحة شهادات، لا مكوّنة رجال"[1]، يعكس ذلك طغيان الاعتبارات المادية الريعية ضمن منظومة الأفكار والقيم التي يصدر عنها المنتسِب الجامعي، ما أضحى معه الظفر بالشهادة، ومنصب العمل، كيفما اتفق، أولى من الكد وبذل الجهد في التحصيل العلمي والتكوين المنهجي.

ولقد انعقدت بهذا الشأن ندوات وطنية، وأيام دراسية[2]، حرص المشاركون فيها على تباحث واقع وآفاق الدراسات العليا

---

(1) أحمد طالب الإبراهيمي: **المعضلة الجزائرية -الأزمة والحل-**، ط04، الجزائر: دار الأمة، 1999، نقلاً عن عنترة بن مرزوق: "البحث العلمي في الجزائر"؛ ضمن أعمال ندوة: **مناهج إعداد الرسالة الجامعية**، المنعقدة بقسنطينة، بتاريخ: 20/ 05/ 2009، قسنطينة: منشورات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، د.ت.، ص462.

(2) من بينها ثلاث ندوات انعقدت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، هي على التوالي:

- ندوة: "**واقع وآفاق الدراسات العليا**"، بتاريخ: 15-16/ 01/ 2007.
- ندوة: "**علاقة المشرف بالطالب الباحث**"، بتاريخ: 19/ 11/ 2008.
- ندوة: "**مناهج إعداد الرسالة الجامعية**"، بتاريخ: 20/ 05/ 2009.

بالجامعة الجزائرية، وكان مما خلصوا إليه أن مكْمن المشكلة فيما تعانيه الجامعة من نقص وتراجع في مستوى الرسائل الجامعية المنجزة، يعود إلى جملة من العوامل[1]، يأتي في مقدمتها عدم تمكن الطلبة الباحثين من أدوات البحث العلمي، وقلة تحكمهم في لغة البحث أو اللغات المساعدة، فضلاً عن تقصير عدد من الأساتذة المؤطّرين في الاضطلاع بدورهم التكويني، والمتابعة الجادة لما ينجز تحت إشرافهم من رسائل وأطاريح.

وبرغم كون الجامعة هي الإطار المرجعي لرعاية البحث العلمي وتطويره، إلا أنها لا تستمد فعاليتها من قاعات المطالعة والدراسة فحسب، بل إنها تكتسي طابعها الحيوي من خلال الأنشطة والمبادرات العلمية المنوطة بمخابر البحث[2]؛ من عقد ندوات وملتقيات، وإصدار مجلات ومنشورات، وهو الجانب الذي يشهد تقاعسًا كبيرًا لدى القائمين عليه، خلا حالات نادرة تمثل الاستثناء لا القاعدة[3].

---

(1) تراجع لائحة التوصيات التي خرجت بها الندوات الثلاث المذكورة آنفًا.

(2) لأجل الوقوف على مخابر البحث العلمي المعتمدة في مختلف المؤسسات الجامعية بالجزائر، يرجى مراجعة موقع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، على الرابط:

http://www.mesrs.dz/laboratoires.php

(3) من بين أكثر المخابر -ذات الصلة بالدراسات التاريخية- نشاطا على المستوى الوطني، فيما يتناهى إلينا من أخبار وأصداء:

- مخبر "البحوث والدراسات في حضارة المغرب الإسلامي"، جامعة قسنطينة، برئاسة الأستاذة: بوبة مجاني، والذي يوالي نشر أعمال ندواته وملتقياته العلمية تباعًا. =

صحيح إن تنظيم الملتقيات الوطنية والدولية يشهد وتيرة متسارعة في مختلف الجامعات الوطنية، لكن كم من أعمال تلك الملتقيات، التي تستنزف طائلاً من الوقت والجهد والمال، يجد طريقه إلى النشر والتداول؟! وصحيح - أيضًا - أن عددًا مقبولاً من المجلات الجامعية المتخصصة يُعلَن عن صـــــدورها بين الحين والآخر، ولكن ما أشبه حالها بالفُطْر سرعان ما تظهر لتذوي وتموت؟!

أليس باعثا على التأمل والتأسي أن ملتقيات الفكر الإسلامي التي توالى انعقادها إبان سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، والتي درجت على خص المشهد التاريخي بمحور ثابت من محاورها[1]، قد كان لها الأثر الجلي في إثراء الساحة العلمية بنقاشات حيّة شغوفة، طالما وجدت طريقها إلى صفحات الجرائد الوطنية والدولية، وأن مجلة "الأصالة" - لسان حال وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية - كانت منبرًا علميًا رائدًا، ازدانت بأقلام كبار الباحثين من

= - مخبر "**مصادر وتراجم**"، جامعة وهـــران، برئاســة الأستاذ: غازي جاسم الشمري، والذي يتابع نشر أعداد مجلته المحكّمة "**عصور**"، منذ بضع سنوات.(2002-2011).

(1) إلى ذلك أشار الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم، في قوله: "وفي جميع هذه الملتقيات قاعدة ثابتة، صلبة، قائمة، دائمة، دائبة، تبقى لازمة ملازمة، هي تناول فترات هامة من تاريخ تلك المنطقة بتوسع، وبطريقة شاملة كاملة، بقدر الإمكان، والزيارة لآثارها". يراجع كتابه: **أصالية أم انفصالية**، الجزائر: منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، 1980، 2/ 207.

الجزائر وخارجها[1]، ولا زالت تصنّف ضمن أهم مراجع البحث التاريخي في بلادنا.

ولما كان الأمل معقودًا - من جهة أخرى - على الإضافة التي يمكن أن تقدمها مراكز البحث العلمي التابعة لبعض الوزارات المعنية بالشأن الثقافي، كالمركز الوطني للبحث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ[2]، والمركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954[3]، إلا أن غياب استراتيجية وطنية موحدة للنهوض بالبحث العلمي، يظل عائقا يحدّ من فاعلية عطاء هذه الأطر البحثية، ويلجم طموح أصحابها في رفد مسارب مدرسة تاريخية جزائرية[4].

(1) كتب الأستاذ يحيى بوعزيز عن مجلة "**الأصالة**" مثنيا عليها، بقوله: "وقد تطورت هذه المجلة في محتواها، وأصبحت عالمية، يبحث عنها كل المثقفين... وأبرزت تاريخ الجزائر، وحضارتها المشرقة عبر العصور... وكانت حقا نافذة على الجزائر إلى كل بلدان العالم، وصورتها الحقيقية، عرّفت أصالة الجزائر وعراقتها، في التطور والتحضر والرقي، عبر العصور". يراجع كتابه: **أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة**، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995، 1/ 274.

(2) يتبع لوزارة الثقافة، ومن إصداراته مجلة "**ليبيكا**"، ويقوم على إدارته الأستاذ: سليمان حاشي.

(3) يتبع لوزارة المجاهدين، ومن إصداراته مجلة "**المصادر**"، ويقوم على إدارته الأستاذ: جمال يحياوي.

(4) عدّ الأستاذ العربي الزبيري قيام المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 "فتحًا مبينًا"، معلقًا عليه الأمل في أن يكون خطوة ثابتة على الطريق المؤدية إلى تكوين المدرسة =

وإذا كان من الباحثين من عقد آمالاً عراضًا على إعادة بعث "الجمعية التاريخية الجزائرية"، التي من شأنها أن تلملم شمل المؤرخين الجزائريين من ذوي الخبرات والتجارب المديدة في الكتابة التاريخية[1]، فإن تجربة اعتماد "اتحاد المؤرخين الجزائريين"[2]، بعد مضي سنوات على مثوله في الساحة الوطنية، لم تتأد إلى تحقيق الهدف المنشود، كإطار جامع لأجيال الباحثين، يحققون ضمنه تقاليد التعاون والتواصل الغائبة.

إن ظاهرة غياب العمل المؤسساتي أو عقمه، لما يفسر حجم الصعاب التي يعانيها أفراد الباحثين، حين تصديهم لإنجاز مشاريع بحث طموحة، من مصاف توجيه العناية إلى إنقاذ التراث القومي المخطوط؛ إحصاء وفهرسة[3]، نشرا

=التاريخية الجزائرية. يراجع كتابه: **تاريخ الجزائر المعاصر**، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999، 1/ 14.

(1) يوسف مناصرية: "آراء المؤرخين الفرنسيين في كتابة تاريخ الجزائر من خلال كتابات جون كلود فاتان"، مجلة **الدراسات التاريخية** (الجزائر)، ع05/ 1988، ص198.

(2) يرأسه – حاليًا – الأستاذ يوسف مناصريّة، خلفا للأستاذ إبراهيم فخّار.

(3) بذل الأستاذ عبد الكريم عوفي -في إطار إشرافه على مشروع "إحياء التراث" بجامعة باتنة - جهودًا مضنية، في سبيل إحصاء أماكن وجود المخطوطات بالجزائر، وفهرسة عدد من المكتبات الخاصة والعامة، وقد نشر خلاصة أبحاثه في مجلات وطنية وأخرى دولية، نذكر منها: مجلة **المورد** (العراق)، مج18، ع03/ 1989؛ ومجلة **معهد المخطوطات العربية** (القاهرة)، مج39، ج01/ 1995، ج02/ 1996؛ ومجلة آفاق =

وتحقيقًا[1]. ومهما أثمرت جهود هؤلاء الباحثين في إطلاعنا على الدرر المكنونة، أو تمكيننا من المستندات النادرة، فإن ذلك لا يغني عن مجهود منظم، وإطار مدعّم، يوفر الكثير من العناء، ويختصر الكثير من الوقت.

* * *

يتبين لنا -مما تقدم- أن السعي في اتجاه التأسيس لأرضية مدرسة تاريخية جزائرية، إذا أريد له ألا يظل حبيس القول الطوباوي، فإنه يمر حتمًا عبر فتح ملفات عالقة، من غير الحكمة أن نتمادى في التغاضي عنها.

فليس مهما أن تتضارب رؤانا وتتباين مناهجنا، بقدر ما ينبغي أن نكون واضحين منسجمين مع منطلقاتنا الفكرية، متفقهين متمرسين بإعمال أدواتنا المنهجية. كما ليس مهما أن تفترق انشغالاتنا واهتماماتنا العلمية، بقدر ما ينبغي أن نرتقي بمستوى طرحنا وتناولنا، بمنأى عن الارتهان لقضايا ظرفية مفتعلة.

=**الثقافة والتراث** (دبي)، ع20-21/ 1998، ع27-28/ 2000، ع29-30/ 2000، ع34/ 2001؛ ومجلة **الثقافة** (الجزائر)، ع117-118/ 1999.

(1) يواصل الأستاذ عبد القادر بوباية من جامعة وهران مشروعه - معتمدًا على إمكاناته ووسائله الخاصة - في إعادة تحقيق عدد من المخطوطات النفيسة، وقد أخرج منها إلى الآن: **تاريخ الأندلس** لمؤلف مجهول (2007)، **ومفاخر البربر** لابن عبد الحليم (2008)، **والاكتفاء في أخبار الخلفاء** لابن الكردبوس (2009)، **والحلل الموشية** لابن سماك العاملي (2010)، **والبستان** لابن مريم (2011).

وإذا كنا لا نملك حق الافتئات على مؤسسات الدولة في تخطيط استراتيجية شاملة للبحث العلمي بوجه عام، والبحث التاريخي بوجه خاص، إلا أننا نحوز - في الواقع - إمكانات غير محدودة في مضاعفة الجهد، ومتابعة العمل، في دائرة مخابر البحث، وعلى مستوى تكريس الوعي.

المحتويات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

■ قائمة بالإصدارات ■

١	المهمشون في التاريخ الإسلامي	د/ محمود إسماعيل
٢	نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي	د/ محمد تضغوت
٣	في نقد المثقف والسلطة	أ/ أيمن عبد الرسول
٤	إشكالية المنهج في دراسة التراث	د/ محمود إسماعيل
٥	حوار المشرق والمغرب	د/ حسن حنفى - د. عابد الجابري
٦	في نقد حوار المشرق والمغرب	د/ محمود إسماعيل
٧	بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب	د/ إبراهيم القادري بوتشيش
٨	فرق الشيعة بين الدين والسياسة	د/ محمود إسماعيل
٩	التراث وقضايا العصر	د/ محمود إسماعيل

١٠	جون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية	د/ الواثق كمير
١١	ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د/ سهام عبد السلام
١٢	الرحلة في الأدب العربي	د/ شعيب حليفي
١٣	الحب عند ابن حزم الأندلسى وأبى داود الأصفهاني	د/ محمود إسماعيل
١٤	من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام	د/ بندلي جوزي
١٥	الحركات السرية في الإسلام	د/ محمود إسماعيل
١٦	مقدمة في فقه اللغة العربية	د/ لويس عوض

١٧	الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين	د/ محمود إسماعيل
١٨	الرسالة المصرية «صحف إدريس المصري»	المستشار / محمد سعيد العشماوى
١٩	صراع الأمم	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢٠	صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ (شيلى واليا)	ترجمة د/ عفاف عبد المعطي
٢١	لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا	د/ علي مبروك
٢٢	في نقد الإسلام الوضعي	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٣	المثقف والسلطة (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٤	السرد العربي مفاهيم وتجليات	د/ سعيد يقطين
٢٥	تغطية الإسلام (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٦	الاستشراق (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٧	الصورة السردية فى الرواية والقصة والسينما	د/ شرف الدين ماجدولين
٢٨	السرد بين الرواية المصرية والأمريكية	د/ عفاف عبد المعطى
٢٩	الرواية والتراث السردي	د/ سعيد يقطين
٣٠	مناهج البحث	د/ عبد الإله بن مليح - محمد استينو
٣١	الشعر الجاهلى	د/ طه حسين

٣٢	ذكريات وراء القضبان	ألفريد فرج
٣٣	فى تأويل التاريخ والتراث	د/ محمود إسماعيل
٣٤	الخطاب السياسى الأشعرى	د/ على مبروك
٣٥	ابعاد الصورة - (سوزان سونتاج)	ت. د/ عفاف عبد المعطى
٣٦	جدل الأنا والآخر (سيرة ذاتية	د/ محمود إسماعيل
٣٧	عز الدين بن شداد مؤخراً	د/ سند أحمد سند
٣٨	ابن حزم الظاهرى وأثره فى المجتمع الأندلسى	عبد الباقى السيد
٣٩	الرق فى المغرب منذ بداية الفتح الإسلامى	د/ خالد حسين
٤٠	ما وراء تأسيس الأصول	د/ على مبروك
٤١	آورا (كارلوس فوينتس «رواية»)	ترجمة / صالح علمانى
٤٢	باولاً (إيزابيل الليندى «رواية»)	ترجمة / صالح علمانى
٤٣	مصرع أحلام مريم الوديعة «رواية»	واسينى الأعرج
٤٤	ذاكرة الماء «رواية»	واسينى الأعرج
٤٥	نوار اللوز «رواية»	واسينى الأعرج
٤٦	المفكرون العرب والصهيونية وفلسطين	حلمى النمنم
٤٧	فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا	د/ عادل مصطفى
٤٨	التفكير فى العلمانية	د/ كمال عبد اللطيف
٤٩	ثقافة المقاومة	د/ فايز رسيد
٥٠	الحداثة ونقد الأدلوجة الأصولية	مصطفى خلال



"في هذا الكتاب مواضيع مختلفة يجمع بينها الحراك الفكري، ومنهجية البحث، سواء تعلق الأمر بمسيرة الفتح الإسلامي لبلاد المغرب والأندلس أو العلاقة بين حضارة الشام والأندلس، وهي الحضارة التي أينعت وشعّت على بلدان المغرب العربي أيضا. كما تتميز أبحاث الكتاب بالتوثيق الغني، والأسلوب الجزل والبيان الرفيع، واللغة الواضحة التي لم نعد نقرأها أو نكتب بها في رحاب الجامعات."



